Syamsul Bakri | Siti Nurlaili Muhadiyatiningsih
Mamluatur Rohmah | Isfaroh
Suparmi Supriyanto

TASAWUF DAN FILSAFAT NUSANTARA

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
RADEN MAS SAID
SURAKARTA

Syamsul Bakri, Siti Nurlaili Muhadiyatiningsih,
Supriyanto, Suparmi, Mamluatur Rahmah, Isfaroh

TASAWUF DAN FILSAFAT NUSANTARA

EFUDEPRESS

TASAWUF DAN FILSAFAT NUSANTARA

© Syamsul Bakri, dkk., 2021

All Right Reserved

Diterbitkan oleh:
EFUDEPRESS
Fakultas Ushuluddin dan Dakwah
UIN Raden Mas Said Surakarta
Jl. Pandawa Pucangan Dusun IV Kartasura
Sukoharjo Jawa Tengah
Telp. 0271-784098

Penulis:
Syamsul Bakri, Siti Nurlaili Muhadiyatiningsih,
Supriyanto, Suparmi, Mamluatur Rahmah, Isfaroh

Tata Letak:
LinkMed Pro Jogja

Tata Sampul:
cetakjogja.id

Cetakan I, Oktober 2021
vi + 127 halaman, 15,5 x 23,5 cm
ISBN : 978-623-5752-00-6

Kutipan Pasal 72:
Sanksi Pelanggaran Undang-undang Hak Cipta
(UU No. 19 Tahun 2002)

1. Barangsiapa dengan sengaja melanggar dan tanpa hak melakukan perbuatan sebagaimana dimaksud dalam Pasal 2 Ayat (1) dan Ayat (2) dipidana dengan pidana penjara masing-masing paling singkat 1 (satu) bulan dan/atau denda paling sedikit Rp. 1.000.000,00 (satu juta rupiah), atau pidana penjara paling lama 7 (tujuh) tahun dan/atau denda paling banyak Rp. 5.000.000.000,00 (lima miliar rupiah)
2. Barang siapa dengan sengaja menyiarkan, memamerkan, mengedarkan, atau menjual kepada umum suatu ciptaan atau barang hasil pelanggaran hak cipta atau hak terkait sebagai dimaksud pada Ayat (1), dipidana dengan pidana penjara paling lama 5 (lima) tahun dan/atau denda paling banyak Rp. 50.000.000,00 (lima puluh juta rupiah)

KATA PENGANTAR

Dr. Islah Gusmian, M.Ag.
Dekan Fakultas Ushuluddin dan Dakwah
UIN Raden Mas Said Surakarta

Puji syukur kami haturkan kehadirat Allah Swt. atas segala limpahan rahmat serta hidayah-Nya, sehingga program penerbitan buku yang ditulis oleh para dosen Fakultas Ushuluddin dan Dakwah dapat terselesaikan dengan baik, sesuai rencana, dan tanpa ada halangan yang berarti. Saya menyambut baik atas kerja keras dan keseriusan para dosen sampai terbitnya buku ini. Dengan terbitnya buku ini, saya berharap bisa menambah khazanah keilmuan dan dapat dimanfaatkan secara optimal oleh para pembaca. Lebih dari itu, penerbitan buku ini diharapkan membuat spirit bagi para dosen untuk membuat tulisan-tulisan ilmiah dalam memperkaya khazanah keilmuan di Fakultas Ushuluddin dan Dakwah UIN Raden Mas Said Surakarta.

Pada kesempatan ini, saya menyampaikan penghargaan dan terima kasih kepada sejumlah pihak yang telah terlibat dalam program ini. Pertama, Rektor UIN Raden Mas Said Surakata, Prof. Dr. H. Mudofir, S.Ag., M.Pd. yang telah mendukung program penulisan dan penerbitan karya ilmiah para dosen di Fakulats Ushuluddin dan Dakwah. Kedua, para dosen yang telah bersedia menulis karya ilmiah untuk dipublikasikan dalam bentuk buku.

Ketiga, para editor yang telah meluangkan waktu untuk melakukan penyuntingan draf buku para dosen tersebut. Keempat, penerbit EFUDEPRESS, atas partisipasinya dalam penerbitan buku ini, sehingga buku ini dapat dibaca oleh khalayak umum.

Akhir kata, semoga buku ini bisa memberikan manfaat dan menjadi bagian dari khazanah karya ilmiah yang ada di Fakultas Ushuluddin dan Dakwah UIN Raden Mas Said Surakarta.

Sukoharjo, 24 Agustus 2021

DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR ..... **iii**

DAFTAR ISI ..... **v**

***SHIFTING PARADIGM* DALAM KAJIAN FILSAFAT DAN STUDI AGAMA** **1**

A. Pendahuluan 1
B. *Philosophy Of Science : No Permanent Logic* 2
C. *Philosohy Of Islamic Studies :* Keluar Dari Batas-Batas Konsep dan Literatur Klasik 8
D. *Philosophy Of Study Of Religion* 11
E. Penutup 15
Daftar Pustaka 15

TASAWUF DAN MODERNITAS **19**

A. Pendahuluan 19
B. Krisis Psikologi Hingga Spiritual 23
C. Fenomena Spiritual di Era Modern 27

NILAI ETIS YANG TERDAPAT DALAM TRADISI *WILUJENGAN NAGARI MAHESA LAWUNG* KERATON KASUNANAN SURAKARTA **39**

A. Pendahuluan 39
B. Tradisi *Wilujengan Nagari Mahesa Lawung* Keraton Kasunanan Surakarta 40

C. Penutup..... 51
Daftar Pustaka 52

SUFI *HEALING* SEBAGAI UPAYA PENYEMBUHAN KORBAN PENYALAHGUNA NARKOBA 55
A. Pendahuluan 55
B. Gambaran Umum Pondok Pesantren Al-Islamy Yogyakarta..... 58
C. Proses Rehabilitasi Korban Penyalahguna Narkoba di Pesantren Al-Islamy..... 61
D. Dampak Terapi Terhadap Perkembangan Anak Bina.... 68
E. Penutup..... 73
Daftar Pustaka 74

SUFISME NUSANTARA (RELEVANSI PEMIKIRAN KH. AQIL SIRADJ DENGAN MODEL TASAWUF KONTEMPORER) 77
A. Pendahuluan 77
B. Sufisme Nusantara 83
C. Biografi Kh. Said Aqil Siradj 86
D. Sufisme Dalam Pandangan KH. Said Aqil Siradj..... 89
E. Relevansi Pemikiran KH. Aqil Siradj dengan Model Tasawuf Kontemporer 92
F. Kesimpulan 98
Daftar Pustaka 99

TASAWUF POSITIF DALAM PEMIKIRAN HAIDAR BAGIR . 101
A. Pendahuluan 101
B. Pembahasan 103
C. Kesimpulan 126
Daftar Pustaka 127

SHIFTING PARADIGM DALAM KAJIAN FILSAFAT DAN STUDI AGAMA

Syamsul Bakri[1]

A. PENDAHULUAN

Dinamika kesejarahan semakin menuntut pentingnya memahami teori-teori ilmu pengetahuan yang telah ada tanpa terjebak menjadi konsumen teori secara statis. Teori merupakan pengetahuan yang diorganisasikan dengan cara tertentu yang meletakkan fakta di bawah kaidah umum. Dengan demikian pengetahuahn teoritik tidak hanya lebih mudah dipahami dan disampaikan jika dibandingkan dengan pengetahuan yang diorganoisasikan secara lain, melainkan juga mempunyai potensi pengembangan yang tidak dimiliki oleh sekadar akumulasi fakta. Dengan pemahaman teori-teori maka hal ini akan membantu dalam membangun pembentukan kerangka berfikir.

Hal yang penting untuk diketahui adalah bahwa di balik bangunan teori-teori terdapat filsafat ilmu, sehingga kajian filsafat ilmu (*epistemology*) menjadi keniscayaan yang tidak dapat ditawar-tawar lagi. Kajian filsafat ilmu ini penting dalam kerangka penguatan etika keilmuan, termasuk di dunia Islam, untuk menumbuhkan kepekaan terhadap keterbatasan keilmuan, dialog dan keterbukaan

1 Penulis adalah Dosen Prodi Akidah-Filsafat Fakultas Ushuluddin dan Dakwah UIN Raden Mas Said Surakarta

(*openness*), serta pemahaman atas pentingnya keilmuan yang *integrated* dan *interconnected*. Tulisan ini akan menyuguhkan *Shifting Paradigma* dalam Kajian Filsafat dan Studi Agama.

B. PHILOSOPHY OF SCIENCE : NO PERMANENT LOGIC

Kajian filsafat ilmu lazimnya diawali dengan teori Charles Sanders Peirce tentang *believe, inquiry* dan *meaning* karena teori ini merupakan kritik besar terhadap filsafat Eropa, dengan mengandaikan Amerika sebagai potret kemajuan karena Amerika telah berhijrah dari filsafat spekulatif ke filsafat pragmatis. Peirce merupakan filsuf Amerika yang mengembangkan metode reflektif yang bertujuan untuk menjadikan ide menjadi jelas sehingga diperlukan logika dalam memahami pragmatismenya.[2] Peirce berasumsi bahwa *believe* itu penting untuk *survive.*[3]

Believe ini ketika mengembang maka akan terakumulasi menjadi *habits of mind* yang menjadi kebutuhan psikologis.[4] Akan tetapi ketika pengalaman pribadi berlawanan dengan keyakinan maka memunculkan *doubt* (keraguan). Dalam *doubt* tersebut maka perlu meneliti (*inquiry)* untuk memperjelas kenapa seseorang harus meragukan sesuatu, dan melakukan penelitian (*inquiry*) untuk memperkokoh kembali sebuah keyakinan atau kebenaran (*believe*). Adapun tentang *meaning*, Peirce mengatakan

---

2 Titus Harold, Persoalan-Persoalan Filsafat, Terjemahan M.Rasyidi (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), hlm. 342.

3 Millton K. Munitz, Contemporary Analytic Philosophy (New York: Macmillan Publishing co. inc, 1981), hlm.28. Believe (kebenaran) menurut Peirce terbagi menjadi kebenaran transcendental (kebenaran yang melekat pada sesuatu itu sendiri) dan kebenaran kompleks (kebenaran berdasarkan proposisi-proposisi).

4 Kebenaran kompleks adalah kebenaran yang terjadi jika ada kesesuaian antara teori atau hipotesa atay statemen dengan realitas (kebenaran logis) atau kesesuaian kenyataan dengan keyakinan atau believe (kebenaran etik). Lihat Frederick Colepstone, A History pf Philosophy (New Jersey: Paulist press, 1966), hlm.305
Millton K. Munitz, Op.Cit.,, hlm. 27

bahwa untuk mengetahui makna atau arti sebuah konsep maka perlu mempertimbangkan konsekuensi praktis praktis dari makna tersebut. Konsekuensi tersebut merupakan makna dari konsep yang dimaksud.[5]

Teori tentang makna ini merupakan focus lebih luas untuk mengelaborasi mengenai bagimana seseorang dapat mencapai *believe*. Gagasan-gagasan Peirce tersebut memberikan pemahaman bahwa kayakinan (*believe*) yang kokoh harus diperoleh dengan penelitian (*inquiry*). Apa yang dapat diambil dari metode sains Pierce dalam membangun kerangka berfikir ini adalah bahwa pengetahuan dapat salah sehingga diperlukan upaya korektif yang dinamis serta penelitian yang berkelanjutan.

Kajian filsafat ilmu juga tidak dapat melepaskan diri dari teori revolusi ilmu pengetahuan yang dikembangkan oleh Thomas Kuhn. Kritik Kuhn terhadap teori verifikasi dan konfirmasi eksperimental yang dikembangkan Lingkaran Wina (*Vienna Circle*) [6], serta kritiknya terhadap teori Karl Popper tentang falsifiabilitas (*the tesis of refutability*) [7] menjadi awal revolusi ilmu pengetahuan Kuhn. Perkembangan ilmu pengetahuan ditandai dengan adanya pergeseran paradigma (*shifting paradigm*). Gagasan tersebut

---

5 Frederick Coplestone, Op.Cit., hlm.311.

6 Teori verifikasi dan konfirmasi eksperimental yang dikembangkan Lingkaran Wina membuka wacana tentang perbedaan ilmu (empiris) dan bukan ilmu (metafisisis). Lingkaranh Wina berpendapat bahwa ilmu harus ilmiyah yang dicirikan dengan keadaannya yang empiris sehingga yang disebut science hanyalah ilmu-ilmu alam, karena di luar ilmu alam sifatnya tidak empiris. Logika positivistic lingkaran Wina telah memajukan keilmuan pada zamannya. Lebih lanjut baca K. Bertens, Filsafat Barat Abad XX (Jakarta: Gramedia, 1983), hlm.75.

7 The Tesis of Refutability dari Karl Popper yang memiliki asumsi dasar bahwa suatu hipotesa bersifat ilmiyah jika secara prinsip terdapat kemungkinan untuk menyangkalnya. Teori Popper sendiri berpandangan bahwa kemajuan Ilmu pengetahuan ditandai dengan runtuhnya pengetahuan yang dahulu. Lihat Karl Popper, Conjectures and Refutation, The Growth of Scinetific Knowledge (London : Routledge and Kegan Paul, 1974), hlm. 193.

dimunculkan oleh Thomas Kuhn dalam *The Structure of Scientific Revolution*. Namun Kuhn tidak memberikan definisi tunggal tentang paradigma dan juga tidak konsisten dalam mendefinisikannya.[8]

Walaupun demikian, gagasan tentang paradigma yang dikemukakan Kuhn telah memunculkan kajian dan kritik yang mengawali perbincangan besar dalam filsafat ilmu pengetahuan serta penerapannya dalam kajian dan penelitian disiplin ilmu-ilmu sosial dan humaniora, termasuk dalam *Islamic studies*..

Masterman, sebagaimana dikutip Frederick Suppe, menemukan istilah paradigma yang dipakai Kuhn dalam 22 makna yang berbeda satu dengan yang lain.[9] Makna-makna paradigma tersebut telah ditafsirkan oleh Newton-Smith, sebagaimana dikutib Heddy Shri Ahimsa-Putra, meliputi beberapa pengertian mendasar yaitu asumsi-asumsi teoritis pokok yang diyakini bersama, analogi mengenai gejala yang dipelajari, nilai-nilai, prinsip-prinsip metafisis yang menetukan arah penelitian yang tidk perlu diuji, serta exemplar (masalah-masalah kongkrit).[10]

Scientific revolution yang dikembangkan Kuhn mengemukakan gagasan mendasar bahwa perubahan di dalam ilmu pengetahuan pada dasarnya ditandai dengan perubahan paradigma yang secara singkat dapat digambarkan sebagai sebagai berikut: dari pra ilmu , pengetahuan berkembang menjadi *normal science*. *Normal science* memiliki banyak persoalan sehingga memunculkan *anomaly* dan ketika mengkristal berlanjut menjadi *crisis* sehingga menuntut

8 Kuhn menegaskan bahwa paradigma bukan model atau tipe, namun pada konteks yang lain istilah model dan tipe sering dicampur adukkan dengan paradigma hingga seolah-olah paradigma itu tipe atau model. Lihat Thomas Kuhn, The Structure of Scientific Revolution (USA: The University of Chicago, 1970), hlm. 2 & 175.

9 Frederick Suppe, The Structure of Scientific Theories (USA: The University of Illionis Press, 1977), hlm. 460.

10 Heedy Shri Ahimsa-Putra, Paradigma dan Evolusi Ilmu dalam Antropologi Budaya, Pidato Pengukuhan Jabatan Guru Besar pada Fakultas Ilmu Budaya UGM pada tanggal 10 November, 2008, hlm. 4-5.

adanya *revolutionary of science*.[11] Munculnya paradigma baru sebagai hasil dari revolusi ilmu pengetahuan tidak menggugurkan paradigma la ayang telah ada, karena masing-masing paradigma lama akan tetap eksis untuk menjawab persoalannya sendiri.

Revolusi ilmu pengetahuan yang demikian selalau ditandai dengan perubahan atau pergeseran paradigma. Dinamika perubahan paradigma akan menjadi indikasi paling mendasar dalam perkembangan keilmuan. Hal ini perlu menjadi inspirasi dalam pengembangan *Islamic studies* dengan melakukan rekonstruksi dan dekonstruksi *mode of thought* yang mapan menuju *new mode of thought* yang dinamis agar membuahkan *mode of knowing* yang dapat menjawab problematika umat kekinian.

Munculnya beragam paradigma dipicu oleh kompleksitas persoalan yang ada, sehingga ketika paradigma yang satu tidak dapat menjawab persoalan maka kemudian memunculkan paradigma yang baru. Namun demikian bukan berarti paradigma lama tidak dapat dipakai lagi, paradigma lama tetap dapat dipakai pada persoalan yang memungkinkan paradigma lama tersebut dipakai. Munculnya paradigma tidak untuk menjawab seluruh persoalan, Mustahil jika pemecahan terhadap kompleksitas persoalan hanya mencukupkan dengan sebuah paradigma tunggal.[12] Perkembangan paradigma menjadi penting sebagai indikasi adanya revolusi ilmu pengetahuan.

Urgensi paradigma sendiri terletak pada perlunya memiliki pedoman dalam melakukan analisa persoalan. Paradigma juga berfungsi membimbing peneliti secara langsung pada postulat dan asumsi yang menjaadi analisanya. Hal ini memberikan pemahaman bahwa agar *Islamic studies* dapat maju maka diperlukan *shifting paradigm* yang dilandasi pemikiran tidak adanya *permanent logic*

11 Thomas Kuhn ,Op.Cit., hlm. 5-6.

12 Amin Abdullah, dkk. Metodologi Penelitian Agama, Pendekatan Multidisipliner (Yogyakarta: Lembaga Penelitian UIN Sunan Kalijaga, 2006), hlm. 77.

dengan konsisten mengembangkan *new logic,* sehingga terjadi revolusi ilmu pengetahuan di dalam disiplin tersebut sebagai pilar awal membangun peradaban.

Berbeda dengan *Vienna Circle,* Popper maupun Kuhn, Imre Lakatos menampilkan gagasan *the Methodology of Scientific Research Prograames* yang ingin memberikan jalan tengah dari berbagai perbedaan mazhab filsafat ilmu terdahulu, khususnya antara Popper (*isolated theory*) dan Kuhn (*series of theory*).[13] Menurut Lakatos, dalam setiap bangunan paradigma ada bagian yang disebut *protective belt* yang bisa berkembang dan direkonstruksi, bahkan didekonstruksi (*positive heuristic*) karena di dlaamnya terdapat anomali, tetapi juga ada *hard core* yang tidak dapat diutik-utik (*negative heuristic*).[14]

Baik Peirce, Lingkaran Wina, Popper , Kuhn maupun Lakatos sebenarnya telah memberikan inspirasi bagi pengkaji filsafat ilmu untuk memahami adanya *The ideas of progress* dalam ilmu pengetahuan. Dalam kerangka *Islamic studies, the ideas of progress* perlu menjadi *basic of mind* dalam mengembangkan disiplin keilmuan sehingga menjadi ilmu yang dinamis. Apalagi , sebagimana diungkapkan Amin Abdullah[15], cara pemahaman keagamaan dan pemecahan persoalan model lama yang tidak lagi dapat diterapkan perlu diganti dengan cara pemahaman dan pemecahan model baru.

Munculnya beragam teori dalam ilmu pengetahuan tersebut telah berimplikasi pada varian sikap ilmuwan kemudian, sebagian mendukung secara kritis dan sebagian lain menolak secara kritis.

---

13 Lebih lanjut baca Amin Abdullah, Islamic Studies di Perguruan Tinggi : Pendekatan Integratif-Interkonektif (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), hlm. 45-46.

14 Imre Lakatos,"Faksification and the Methodology of Scientific Research Programmes" dalam Imre Lakatos dan Alan Musgrace (Ed), Criticism and the Growth of Knowledge (Cambridge: Cambridge University Press, 1984), hlm. 133-134.

15 Amin Abdullah,Falsafah Kalam di Era Posmodernisme (Yogyakarta: Pustaka pelajar, 1995), hlm.111.

Adalah Fayerabend, ilmuwan yang skeptis dengan tawaran *good reason* dalam *scientic revolution* yang ditawarkan Kuhn. Menurut Fayerabend mendorong ilmuwan untuk mengembangkan teori akan lebih memiliki dampak jelas dan lebih baik ketimbang mencari teori sempurna. Teori yang kemudian dikenal dengan *anything goes* ini berasumsi bahwa semakin bervariasi teori ilmu pengetahuan maka semakin baik teori-teori tersebut, neskipun tampak saling berbeda.[16] Dari sinilah kemudian Fayerabend memperkenalkan *incommensurability* (ketidaksepadanan*)* yang sering dianggab ide anarkis dan liar. *Incommensurability* sendiri sebenarnya bagian dari *ideas of progress* karena di dalamnya mengandung pemahaman progresifitas keilmuan yang dalam yaitu *practicing different world* dan *seeing different thing.*

Munculnya teori ilmu pengetahuan sebenarnya diawali dengan irasional, kemudian dianggab benar dan rasional walaupun belum memiliki arti penting, hingga sampai pada tahap dimana teori dianggab penting.[17] Statemen yang dikemukakan William James tersebut menunjukkan adanya perjalanan suatu teori menuju suatu tahab diakuinya teori tersebut dalam komunitas ilmiah. Kritik Popper terhadap gagasan Lingkaran Wina, serta kritilk Kuhn terhadap Popper dan lingkaran Wina adalah bagian dari dimaika perkembangan ilmu, letimbang mengatakan bahwa teori-teori ilmiyah saling bertolak belakang. Hal ini sekaligus memberikan gambaran tentang perlunya sikap *appreciation for our limited perspective* dan *openness* terhadap kritik dan dinamika perkembangan ilmu..

16 Stephen Palmquis, The Tree of Philosophy: A Course of Introductory Lectures for Beginning Student of Philosophy (Hongkong: Philosophy Press, 2000). hlm. 277.

17 Richard J. Bernstein, Beyond Objectivism and Relativism : Science, Hermeneutics and Praxis (Philadelphia: University of Pennsylvania, 1983), hlm. 51.

C. *PHILOSOHY OF ISLAMIC STUDIES :* KELUAR DARI BATAS-BATAS KONSEP DAN LITERATUR KLASIK

Di dunia keilmuan Islam, meminjam istilah Peirce, *doubt* terhadap warisan tradisi klasik telah mengilhami para pemikir yang bergelut di bidang filsafat ilmu untuk melakukan *inquiry* . Khazanah pemikiran klasik beserta berbagi konsep=konsep yang pernah muncul mulai mendapat kritik dikarenakan dianggab *out of date* dan tidak adaptif lagi terhadap dinamika perkembangan ilmu.

Pembacaan ulang secara kritis terhadap tradisi Islam klasik (*turats)* telah lama dikumandangkan oleh para pemikir seperti, Hasan Hanafi, Muhammad Abed al-Jabiri, Nashr Abu Zayd, Muhammad Arkoun dan sebagainya. Pembacaan ulang ini dilator belakangi oleh *doubt* karena khazanah klasik tidak lagi dapat melakukan sinkronisasi antara turats dengan dinamika keilmuan dan modernitas pada umumnya.

Hassan Hanafi memunculkan gagasan teologi pembebasan yang bersifat "kiri" yang berangkat dari kajian kritis atas dogma menuju revolusi.[18] Kerangka epistemologis Hasan hanafi berasumsi vahwa hanya dengan melalui rekonstruksi tradisi keilmuan Islam dan rekonstruksi keagamaan masyarakat tradisional maka akan dapat menghantarkan suatu perubahan sosial tanpa kehilangan identitas kultural Islam dalam rangka menuju masyarakat Islam kontemporer.[19]

Menurut Hassan Hanafi, Islam harus memiliki nilai transformatif karena Islam bukan saja dogma, ritus dan akidah saja tetapi juga merupakan ilmu sosial.[20] Hal yang sama juga

18 Hassan Hanafi, Islam In the Modern World, (Kairo: The Anglo-Agyptian Bookshop, 1995), hlm.195-196.

19 Hassan Hanafi, Agama, Ideologi Dan pembangunan,Terjemahan Sonhaji Sholih (Jakarta: P3M, 1991), hlm. 54-63.

20 Hassan Hanafi, Agama, Kekerasan Dan Islam Kontemporer, Terjemahan Ahmad Najib (Yogyakarta: Jendela Press, 2001), hlm. 89.

diungkapkan Mohammed Arkoun[21] bahwa kendati tradisi Islam harus tetap dipegang tetapi Islam bukanlah agama yang terorganisir secara kaku dan dogmatis. Islam terbuka untuk menerima terhadap kemungkinan masuknya pemikiran dan ilmu pengetahuan baru yang memiliki kompetensi dengan kehidupan kontemporer umat.

Pembacaan ulang juga dilakukan oleh tokoh gerakan feminis Fatimah Mernissi yang berani melakukan dekonstruksi pemahaman hukum Islam dengan melakukan kajian kritis terhadap hadis-hadis "*misogynis*" yang dianggab kurang berpihak ada perempuan. [22] Apa yang amat penting untuk diulas dalam tradisi kritik ini adalah kerangka pemikiran Khaled Abou el_fadl yang gelisah karena fikih Islam didominasi pemahaman yang radikal, puritan dan misoginis. Model fikih semacam itu menurut Khalid , terjadi karena penafsiran sepihak yang mengeliminir pemahaman tentang kemanusiaan dan moralitas.[23] Konsep yang menjadi *icon* khas Khaled adalah *The Authoritarian* (otoritarianisme) sebagai "sindiran" terhadp orang atau komunitas sebagai pembaca teks (*reader)* dengan arogan berani mengabsolutkan diri sebagai yang paling berhak menentukan makna dan membuat kesimpulan.

Pada hal yang demikian adalah hak pengarang (*Author)* yaitu Allah SWT, bukan hak seorang ulama atau komunitas organisasi keagamaan.[24] Khaled sering dianggab sebagai pemikir kontroversial karena menentang arus mainstream tradisi pemikiran mapan yang hegemonik yang menempatkan para tokoh agama sebagai orang yang memiliki otoritas. Meminjam istilah Gadamer, sebagaimana

21 Mohammed Arkoun, Nalar Islami Dan Nalar Moderen, Terjemahan Rahayu S. Hidayat(Jakarta: INIS, 1994), hlm. 43.

22 Lihat Fatimah Mernissi, The Veil and The Male Elite: A feminist Interpretation Of Woman Right in Islam , translated by Mary Jo Lakeland (USA: Addion-Wesley Publishing Company), hlm. 49.

23 Khaled Abou el-Fadl, Speaking in God's Name : Islamic Law, Authority and Women (Oxford: Oneworld Publication, 2001), hlm. xi.

24 Ibid., hlm. 92.

dikutip Komaruddin Hidayat, masyarakat saat ini sudah tercetak oleh tradisi untuk menerima sumber otoritas tanpa argumentasi kritik.[25] Hal inilah yang ingin dilawan Khaled dengan seperangkat konsep epistemologinya.

Tradisi kritik juga dikembangkan oleh Jasser Auda dalam pembaharuan hokum Islam yang berpijak pada teori *maqashid al-syariah*. Bagi Auda, pembaharuan hokum Islam merupakan keniscayaan yang tidak dapat ditawar-tawar lagi. Berbeda dengan Al-Ghazali maupun as-Satibi. Auda memakai teori *maqashid al-syariah* dengan pendekatan multidipliner yang menjadikan syariah juga sebagai sumber nilai dan moral. Hal ini dimaksudkan supaya Islam dapat memberikan kontribusi positif dalam mengatasi berbagai persoalan kemanusiaan global.Hal ini tampak dari penjelasan Auda tentang *maqasid* yang tidak dinbatasi definisi ghazalian, tetapi berani melakukan terobosan paradigmatik dengan basis metodologis yang mengagumkan

Maqasid, menurut Auda, adalah sekumpulan konsep moral yang menjadi prinsip hokum Islam seperti keadilan, martabat manusia, kehendak bebas, kemurahan hati, fasilitasi dan kerjasama sosial[26] Konsep-konsep *maqasid* tersebut menggambarkan adanya keterkaitan antara hukum Islam dengan persoalan HAM sehingga pendekatan *maqasid* dapat digunakan untuk menganalisis persoalan persoalan kemanusiaan universal. Hukum Islam harus memiliki kekuatan paradigmatic untuk melindungi hak-hak dasar kemanusiaan. Penjelasan ini sekedar contoh kecil dari sebuah ide besar Auda yang memulai membangun *maqasid* sebagai sarana metodologis penting dalam reformasi dan reformulasi Islam dengan

25 Komariddin Hidayat, Memahami Bahasa Agama, Sebuah Kajian Hermeneutik (Jakarat: Paramadina. 1996), hlm. 133.

26 Jasser Auda, Maqashid as-Syariah As Philosophy of Islamic Law: A System Approach (USA: The International Institute of Islamic Thought, 2008), hlm. 25.

sikap *openness* untuk menerima ide-ide yang relevan dari disiplin lain.

Kegelisahan-kegelisahan seperti dipaparkamn di muka, sudah mempengaruhi banyak pemikir dan komunitas kampus di berbagai PTAI di Indonesia hingga membuahkan gagasan-gagasan, konsep maupun teori-teori yang dekonstruktif terhadap literature yang dianggab mapan. Hal ini menunjukkan semakin bergairahnya tradisi epistemologis yang progressif dan dekonstruktif serta inspirasi kuat untuk lebih berani menggalakkan *shifting paradigm* dalam studi Islam dari pola pemikiran *taqlidi* dan *ijtihadi* menuju pola pemikiran *naqdi*.

D. *PHILOSOPHY OF STUDY OF RELIGION*

Salah satu persoalanb utama yang muncul dalam studi agama adalah persoalan *insider* dan *outsider perspective*. Yang menjadi persoalan bukan sekedar identitras peneliti apakah sebagai *insider* atau *outsider* tetapi lebih pada pendekatannya, yaitu pendekatan emic atau pendekatan etik dalam studi agama. Seorang *insider* dapat memposisikan diri sebagai *outsider*, atau sebaliknya. Persoalan utama dalam *insider* dan *outside perspective* adalah persoalan subyektifitas dan obyektifitas, pengamatan dekat (menyatu) dan berjarak (*distance*), pendekatan *emic* dan *etic* dan sebagainya.

Studi agama merupakan salah satu studi sosial yang memiliki posisi strategis dalam pengembangan keilmuan. Yang dimaksud studi agama dalam makalah ini lebih pada agama sebagai *religious lives* atau kehidupan keberagamaan yang berbeda dengan theologi keagamaan.[27] Studi agama berbeda dengan studi teologi, karena studi agama dilakukan dengan orientasi yang netral, empiris, obyektif, dan memeberi penilaian yang bebas nilai, sedangkan teologi lebih

27 Lihat Kim knott "Insider & Outsider Problem In The Study of Reilion" in John R. Hinnels (Ed), The Routledge Companion of The Study of Religion, 2005, hlm. 243.

untuk kepentingan praktis bagi para penganut agama agar dapat memahami lebih dalam keyakinan-keyakinan keagamaannya. [28]

Berbeda dengan kajian sosial yang lain, kajian agama memang memunculkan problematika baru. Hal ini disebabkan karena agama merupakan wilayah yang tidak mudah diakses bagi orang luar ataupun orang asing (*outsider*).[29] Di dalam ilmu alam saja, tidak semua orang dapat memehami seluk beluk persoalannya secara akademik, apalagi dalam studi agama yang unsur0unsurnya lebih rumit.[30]

Dalam studi agama, *insider perspective* adalah pandangan dari dalam (penganut) atau sudut pandang praktisi, yang sering disebut dengan perspektif *emic* Perspektif *emic* adalah perspektif menurut penganut agama yang bersangkutan.[31] Perspektif *emic* juga berarti mendiskripsikan diskripsi-diskripsi keagamaan dari informan yang menjadi penganut agama itu sendiri.[32] *Insider perspective* lebih banyak mengungkapkan pengetahuan mereka (*insider*) tentang keyakinan mereka sendiri, motif-motif mereka, kegunaan fungsional ritual-ritual mereka sendiri, dan berbagai simbol yang ada dalam tradisi penganut mereka secara parsial. Sistem yang melingkupinya tidak bisa dijelaskan dalam nalar mereka. Mereka tidak dapat memahami bangunan sosial keagamaan yang terorganisasi.

Adapun *outsider perspective* adalah pandangan orang luar (bukan penganut) yang menggunakan sudut pandang etis-teoritis dimana pengamat yang melakukan observasi tidak mempengaruhi yang diamati. Ini dapat disebut pandangan akademik atau.

---

28 Mircea Eliade, The Sacred and The Profan (Harcourt : Brace & World Inc., 1959), hlm. 217-218.

29 Kim Knott, Op.Cit., hlm. 244.

30 M.Amin Abdullah, Studi Agama : Normatifitas Atau Historisitas? (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), hlm. 22.

31 Lihat David Kaplan & Robert A. Manner, Teori Budaya, terj.Landung Simatupang (Yogyakarta :Pustaka Pelajar, 2002), hlm. 29.

32 Kim Knott, Op. Cit.,hlm. 246.

e*tic perspective* [33] Perspektif etik yang dimaksud adalah usaha lanjut yang dilakukan orang yang melakukan observasi untuk mengambil informasi deskriptif yang sudah dikumpulkan untuk dilakukan organisasi informasi, melakukan sitematisasi maupun membandingkan.[34] Perspektif etik merupakan cara pandang kehidupan ini sebagaimana tampak dari luar .[35] Perspektif etik dalam studi agama dimaksudkan untuk mengamati cara pembentukan kehiduapn keagamaan, pelestarian dan perubahan-perubahan yang terjadi di dalam masyarakat dari sisi agama.

Outsider perspective merupakan pendekatan yang tidak mengasumsikan adanya komitmen religius. Jadi posisinya murni sebagai peneliti dan menjunjung tinggi netralitas.[36] Pendekatan yang demikian dipakai untuk memahami realitas agama secara historis dan empiris dan mengorganisasikannya.[37] Perspektif *outsider* ini diperlukan dalam kegiatan studi agama agar memperoleh gambaran yang lebih obyektif tentang kehidupan keagamaan masyarakat.

Jika kategori konseptual tentang kehidupan masyarakat didominasi dengan perspektif *insider* maka konsep yang muncul adalah konsep yang terlahir dari tafsir penganut agama terhadap lingkungan dan kehidupan mereka sendiri. Hal ini mengandung kelemahan karena *insider perspective* sering melontarkan pandangan dan gagasan yang menguntungkan menurut posisi

33 Kim Knott, Op.Cit., hlm. 246.

34 Russel T. McCutcheon (Ed), The Insider / Outsider Problem in the Study of Religion, A Reader (London : Cassel, 1999)., hlm. 17. Lihat juga Kim Knott, Op.Cit., hlm. 246.

35 David Kaplan & Robert A. Manner, Op.Cit., hlm. 29.

36 Netralitas biasa diartikan sebagai cara pandang dalam sebuah relasi dengan dua kelompok yang memiliki ketegangan dan kepentingan, tetapi keduanya tidak mempengaruhi proses penelitian yang berlangsung. Lihat Russel T. McCutcheon (Ed), Op.Cit., hlm. 235.

37 Syamsul Bakri dan Dinar Bela Ayu Naj'ma, "Membangun Metodologi Penelitian Sejarah Untuk Pengembangan Islamic Studies" dalam Academica, Journal of Multidicplinary Studies, Vol. 4 No.1, Jan-Juni 2020, hlm. 39-54.

yang menguntungkan kelompoknya sendiri, penuh idealitas dan memiliki keterbatasan konsep. Potret dinamika *outsider perspective* dalam studi agama di Indonesia nampak pada berbagai kajian di Perguruan Tinggi Keagamaan (PTK).

Hal ini merupakan proses dinamis yang konstruktif dalam kerangka membangun epistemology dalam studi agama sekaligus menunjukkan adanya desakralisasi pemikiran keagamaan. *Outsider perspective* ini penting sebagai penyeimbang dari *insider perspective* guna memperoleh *general pattern* dalam kerangka keilmuan agama.

Kajian kritis terhadapa agama sudah menjadi keniscayaan historis. Kajian kritis terhadap agama tidak berbanding lurus dengan keyakinan agama sehingga dimungkinkan seorang *outsider* akan lebih dapat melakukan kajian dengan baik ketimbang *insider.* Pembacaan kritis terhadap agama memiliki hubunngan yang kuat dengan dinamika kesejarahan.[38]

Hal ini ditunjukkan dalam panggung sejarah dunia dimana Islam pernah maju dan memiliki kebudayaan pada abad 6 hingga 14 M. Namun warisan itu hilang seiring hilangnya tradisi kritis di dunia Islam. Tradisi kritis dikembangkan di Barat oleh Emmanuel Kant sehingga membuahkan sains dan peradaban sejak abad 15 sampai dewasa ini. Hal inilah yang mendorong para pemikir muslim untuk menggeluti kajian kritis kembali, dengan melakukan pembacaan ulang *turats* dengan reproduksi makna baru dengan epistemology yang berkembang di Barat. Hal yang penting untuk dipahami dalam kerangka ini adalah bahwa *religious knowledge* adalah konstruksi manusia maka sifatnya *falsification* sehingga tidak perlu disakralkan.

E. PENUTUP

Dari pemaparan dan analisis di atas dapat disimpulkan sebagai berikut, *Pertama*, tawaran-tawaran paradigmatik dari berbagai

38 Syamsul Bakri, "Pendekatan-Pendekatan dalam Islamic Studies" dalam DINIKA, Vol. 12 No.1, Jan-Juli 2014, hlm. 1-15.

filsuf dalam disiplin *philosophy of science* menunjukkan adanya *idea of progress* yang luar biasa. Hal ini perlu menjadi inspirasi untuk melakukan terobosam-terobosan epistemologis dan metodologis dalam pengembangan keilmuan dengan pencarian ide-ide yang segar. *Kedua*, *shifting paradigm* dalam kerangka berfikir disiplin *Islamic studies* harus berubah dari pengakuan adanya *permanent logic* ke pangakuan dan apresiasi terhadap *new logic* dengan cara komitmen untuk salah dan menerima kritik. *Methode of science* bisa salah sehingga perlu koreksi terus menerus. Ketiga, perlunya memajukan studi agama dengan melakukan kajian kritik, *comparative*, katalogisasai, sistematisasi dan mau keluar dari zona *believe* serta menggunakan pendekatan etik (*outsider perspective*) guna memperoleh gambaran umum tentang *religion general pattern*.

DAFTAR PUSTAKA

Abdullah , M. Amin, *Studi Agama : Normatifitas Atau Historisitas?* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996).

----------, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi : Pendekatan Integratif-Interkonektif* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006).

----------,*Falsafah Kalam di Era Posmodernisme* (Yogyakarta: Pustaka pelajar, 1995).

---------- dkk, *Metodologi Penelitian Agama, Pendekatan Multidisipliner* (Yogyakarta: Lembaga Penelitian UIN Sunan Kalijaga, 2006).

Arkoun, Mohammed , *Nalar Islami Dan Nalar* Moderen, Terjemahan Rahayu S. (Jakarta: INIS,1994).

Auda, Jasser, *Maqashid as-Syariah As Philosophy of Islamic Law: A System Approach* (USA: The International Institute of Islamic Thought, 2008).

Bakri, Syamsul, "Pendekatan-Pendekatan dalam Islamic Studies" dalam *DINIKA,* Vol. 12 No.1, Jan-Juli, hlm. 1-15.

Bakri, Syamsul dan Dinar Bela Ayu Naj'ma, "Membangun Metodologi Penelitian Sejarah Untuk Pengembangan Islamic Studies" dalam *Academica, Journal of Multidicplinary Studies,* Vol. 4 No.1, Jan-Juni 2020, hlm. 39-54.

Bernstein , Richard J., *Beyond Objectivism and Relativism : Science, Hermeneutics and Praxis* (Philadelphia: University of Pennsylvania, 1983).

Bertens, K., *Filsafat Barat Abad XX* (Jakarta: Gramedia, 1983).

Colepstone, Frederick, *A History pf* Philosophy (New Jersey: Paulist press, 1966).

Eliade, Mircea, *The Sacred and The Profan* (Harcourt : Brace & World Inc., 1959).

el-Fadl , Khaled Abou, *Speaking in God's Name : Islamic Law, Authority and Women* (Oxford: Oneworld Publication, 2001).

Harold, Titus, *Persoalan-Persoalan Filsafat*, terjemahan M.Rasyidi (Jakarta: Bulan Bintang, 1984).

Hanafi, Hassan *Islam In the Modern World,* (Kairo:The Anglo-Agyptian Bookshop, 1995) .

----------, *Agama, Ideologi Dan Pembangunan,*Terjemahan Sonhaji Sholih, (Jakarta: P3M, 1991).

----------, *Agama, Kekerasan Dan Islam Kontemporer,* Terjemahan Ahmad Najib, (Yogyakarta: Jendela Press, Jendela Press, 2001).

Hidayat, Komaruddin , *Memahami Bahasa Agama*, *Sebuah Kajian Hermeneutik* (Jakarat: Paramadina. 1996).

Kuhn,Thomas, *The Structure of Scientific Revolution* (USA: The University of Chicago, 1970).

Knott Kim , "Insider & Outsider Problem In The Study of Reilion" in John R. Hinnels (Ed), *The Routledge Companion of The Study of Religion* (London: Routledge, 2005).

Kaplan, David & Robert A. Manner, *Teori Budaya,* terj. Landung Simatupang (Yogyakarta :Pustaka Pelajar, 2002).

Lakatos, Imre, "Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes" dalam Imre Lakatos dan Alan Musgrace (Ed), *Criticism and the Growth of Knowledge* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984).

Munitz, Millton K., *Contemporary Analytic* Philosophy (New York: Macmillan Publishing co. inc, 1981).

Mernissi, Fatimah, *The Veil and The Male Elite: A feminist Interpretation Of Woman Right in Islam* , translated by Mary Jo Lakeland (USA: Addion-Wesley Publishing Company).

McCutcheon, Russel T. (Ed), *The Insider / Outsider Problem in the Study of Religion, A Reader* (London : Cassel, 1999).

Popper, Karl *Conjectures and Refutation, The Growth of Scinetific Knowledge* (London : Routledge and Kegan Paul, 1974).

Putra, Heddy Shri Ahimsa, *Paradigma dan Evolusi Ilmu dalam Antropologi Budaya*, Pidato Pengukuhan Jabatan Guru Besar pada Fakultas Ilmu Budaya UGM pada tanggal 10 November, 2008.

Palmquis, Stephen, *The Tree of Philosophy: A Course of Introductory Lectures for Beginning Student of Philosophy* (Hongkong: Philosophy Press, 2000).

Suppe, Frederick, *The Structure of Scientific Theories* (USA: The University of Illionis Press, 1977).

TASAWUF DAN MODERNITAS

A. PENDAHULUAN

Secara etimologis, modernisme berasal dari kata latin modernus, yang artinya sekarang. Berangakat dari kata tersebut maka lahirlah istilah modernisme dan modernitas. Dari kedua istilah kata tersebut pada dasarnya menyampaikan hal yang sama, yaitu realitas kemodernan. Hanya saja, modernisme kerap dipahami sebagai berada pada tataran konseptual atau ideologi, sedangkan modernitas berada pada tataran praksis atau bentuk konkret modernisme.[1]

Beberapa pakar dan akademisi mempunyai pendapat bahwa secara historis gerakan kemodernan pertama kali muncul secara eksplisit pada masa Renaisans (kebangkitan) dan Aufklarung (pencerahan), yaitu sekitar tahun 1500-an di Barat. Salah satu pilar utama gerakan kemodernan adalah kerangka konseptualnya, yaitu filsafat materialis, yang telah memisahkan agama dan sains serta membangun model mekanistik bagi alam yang meliputi seluruh aspek kehidupan manusia.[2]

Dalam kurun waktu tersebut, berbagai disiplin ilmu memperoleh kesempatan yang sama untuk mengembangkan diri melalui metode ilmiah. Ilmu pengetahuan diyakini paling ilmiah dan objektif, bebas

1 Emanuel Wora, Perenialisme: Kritik Atas Modernisme Dan Postmodernisme (Yogyakarta: Kanisius, 2006), 37.

2 Wora, 39.

dari tahayul dan mistis. Ilmu pengetahuan menempati posisi yang sejajar dengan teologi. Slogan teologi sebagai queen of sciences lambat laun ditinggalkan. Ilmu pengetahuan tidak lagi menjadi subordinat teologi. Implikasinya, perlahan namun pasti hasil penelitian sains dipandang lebih otoritatif ketimbang pemikiran-pemikiran teologis. Akibatnya, di era modern sains mendominasi agama.[3]

Rene Descartes dengan teori cogito ergosum, menegaskan bahwa materi dan pikiran merupakan dua entitas yang berbeda. Keberadaan sesuatu diukur berdasarkan bisa dipikirkan atau tidak. Meskipun dalam teorinya tidak menolak keberadaan Tuhan, namun ia tidak memberi tempat bagi hal-hal spiritualitas tasawuf yang menekankan pengetahuan hudhuri. Dalam teori tersebut menempatkan materi sebagai subordinat pikiran, yang menciptakan dikotomi subjek-objek antara manusia dan alam, di mana manusia sebagai subjek dan alam sebagai objek. Akibatnya, manusia diberi peluang dan legitimasi untuk mengekploitasi alam tanpa batas. Oleh karena itu, tak heran bila Descartes disebut sebagai figur kunci dalam perkembangan filsafat materialis.[4]

Modernitas melahirkan berbagai macam kemajuan dan kemudahan. Dengannya juga melahirkan berbagai krisis individual dan sosial yang mencakup krisis identitas, krisis moral. Salah satu problem krisis ini berawal dari masalah psikologi manusia modern yang pada saat tertentu berkembang menjadi sebuah krisis kolektif yang mewabah. Dari krisis kolektif ini menyumbangkan dampak negatif yang besar dalam kehidupan sosial.

Beberapa ciri masyarakat modern adalah bersifat rasional, berpikir progresif, menghargai waktu, inklusif dan objektif.[5] Ciri lain

3 Hali Daniel Lie, "Abad Pertengahan, Modernisme & Postmodernisme," Jurnal Teologi Stulos 8 (2009): 3.

4 Bede Griffiths, A New Vision of Reality (London: Harper Collins, 1989), 12.

5 Nata, Akhlak Tasawuf, 279.

seperti ikatan antar manusia didasarkan pada kepentingan pribadi, berorientasi pada perubahan, kecenderungan lebih memanfaatkan ilmu pengetahuan dan teknologi, lebih terspesialisasi dalam profesi, keilmuan dan sebagainya.[6]

Masyarakat modern juga dibagi menjadi tiga klasifikasi, yaitu masyarakat pertanian, industri dan informasi.[7] Pengklasifikasian tersebut adalah hasil dari perubahan masyarakat akibat kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi yang mempunyai dampak positif dan negatif. Dampak negatif kemajuan teknologi dan informasi dipengaruhi oleh beragam faktor. Salah satu faktor yang dapat memicu munculnya dampak negatif adalah sikap hidup yang materialistik, hedonis, dan hasrat menguasai semua aspek kehidupan secara berlebihan dan membabi buta.

Mayoritas kehidupan manusia di zaman modern yang penuh dengan gelimang materi, menyeret siapapun yang tidak kuat untuk terus menjauh dari Allah SWT. Lingkungan, teman, kerabat dan semua yang ada di sekitar menjadi sesuatu yang penting dalam memberikan warna kehidupan seseorang. Dalam konteks ini, Nabi Isa as. pernah berpesan: "Jangan berkawan pada orang-orang yang mati, niscaya hatimu akan mati." Ketika ditanya siapakah orang yang mati itu, Nabi Isa menjawab: "Mereka yang rakus pada dunia."[8]

Sikap hidup demikian merupakan wujud dari kurang sehatnya mental. Gejala umum mental yang kurang sehat dapat dilihat dari beberapa segi, yaitu: perasaan (gelisah, merasa terganggu, rasa takut tidak masuk akal, iri, sombong, dan lain- lain), pikiran, kelakuan negatif, kesehatan (gangguan jasmani karena jiwa tidak tenteram: psyco-somatic). Penyakit-penyakit tersebut muncul karena hati yang tidak tenang, tidak tenteram karena hatinya jauh dari Tuhannya.[9]

---

6 Hamzah Tualeka dkk, Akhlak Tasawuf (Surabaya: IAIN SA Press, n.d.).

7 Nata, Akhlak Tasawuf.

8 Said Aqil Siroj, Tasawuf Sebagai Kritik Sosial: Mengedepankan Islam Sebagai Inspirasi, Bukan Aspirasi (Mizan Pustaka, 2006), 433.

9 Anwar, Akhlak Tasawuf, 224–25.

Di tangan mereka yang berjiwa dan bermental demikian, maka ilmu pengetahuan dan teknologi justru melahirkan problematika masyarakat modern, di antaranya: disintegrasi ilmu pengetahuan, kepribadian yang terpecah (split personality), penyalahgunaan iptek, pendangkalan iman, pola relasi materialistik, penghalalan berbagai cara, stres, depresi, frustrasi, kehilangan harga diri dan masa depan.[10]

Modernisme, yang telah memisahkan manusia dari kesem–purnaan diri, telah membawa mereka kepada kejatuhan. Mereka pun terbelenggu dalam kebebasan semu yang mencekik.[11] Keresahan demi keresahan yang mereka alami tidak jarang menyebabkan mereka mengambil jalan pintas yang nekat, termasuk bunuh diri. Emile Durkheim bahkan melakukan penelitian khusus tentangnya. Ia membagi bunuh diri menjadi tiga kategori: bunuh diri egoistik, bunuh diri altruistik, dan bunuh diri anomik. Ketiganya dialami oleh manusia modern, meskipun tampaknya kategori ketiga lebih dominan, yang disebabkan oleh larutnya manusia dalam kehidupan materialis.[12]

Para pemikiran Barat juga mempunyai anggapan bahwa setidaknya ada lima krisis pasca modern yang dialami manusia saat ini, yaitu: krisis identitas, krisis legalitas (manusia mulai kehilangan penentuan peraturan untuk diri dan masyarakatnya), krisis penetrasi (kehilangan pengaruh baik untuk diri dan masyarakatnya), krisis partisipasi karena menguatnya individualism, dan krisis distribusi (manusia dihantui oleh tidak adanya keadilan dan pemerataan income masyarakat).[13]

---

10 Nata, Akhlak Tasawuf.

11 Sayyed Hossein Nasr, Islam Dan Nestapa Manusia Modern (Bandung: Pustaka, 1983), 3.

12 Muhammad Anis, "Spiritualitas Di Tengah Modernitas Perkotaan," Jurnal Bayan 2, no. 4 (2013): 9.

13 Tualeka dkk, Akhlak Tasawuf, 356–58.

Ketika menengok Indonesia, terdapat krisis tambahan yaitu krisis moral khususnya perilaku korupsi dan perilaku negatif lain baik yang dilakukan oleh generasi tua maupun generasi muda. Ini merupakan gejala krisis manusia modern yang penuh problematika dan kekeringan spiritual.[14] Perilaku negatif seperti kebiasaan korupsi berjamaah atau kolusi dan juga jual beli jabatan seakan sudah menjadi budaya di Indonesia.

B. KRISIS PSIKOLOGI HINGGA SPIRITUAL

Istilah tasawuf seperti sudah dijelaskan sebelumnya mengacu pada makna orang-orang tertarik pada pengetahuan esoteris untuk menyelami jauh ke dalam inti agama, juga berupaya mencari jalan dan praktek- praktek amalan yang mampu mengantarkannya pada kesadaran tercerahkan dan pencerahan hati.[15] Sedangkan psikologi secara etimologi berasal dari kata psyche dan logos. Dalam bahasa Yunani, psyche berarti jiwa dan logos berarti ilmu. Jadi, pengertian asal psikologi adalah ilmu jiwa.[16] Sedangkan menurut terminologi, psikologi adalah ilmu tentang kehidupan mental, seperti pikiran,, perhatian, persepsi, intelegensi, kemauan, dan ingatan.[17]

Keilmuan tasawuf dan psikologi mempunyai persamaan, khususnya mengenai konsepsi tentang potensi dasar dan perkembangan jiwa manusia. Manusia yang sehat secara psikologis memiliki potensi yang bersifat kodrati maupun ruhani. Dalam psikologi, potensi ini dipandang berkaitan dengan perilaku

14 Siroj, Tasawuf Sebagai Kritik Sosial: Mengedepankan Islam Sebagai Inspirasi, Bukan Aspirasi, 51.

15 Siroj, 37.

16 Ujam Jaenudin, Psikologi Transpersonal (Bandung: Pustaka Setia, 2012), 3.

17 Abdul Mujib CS, Nuansa-Nuansa Psikologi Islam (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2002), 1–2.

psikologis, yang dicontohkan melalui keterkaitan antara motivasi seseorang dengan perilaku yang ditampilkannya.[18]

Tawasuf membicarakan hubungan antara jiwa dengan tubuh yang bertujuan untuk menciptakan keserasian antara keduanya. Pembahasan jiwa dan tubuh dikonseptualisasikan untuk mengetahui keterkaitan antara perilaku yang dipraktekkan manusia dengan dorongan yang dimunculkan jiwanya sehingga perbuatan itu terjadi. Dari sini, muncul kategori pebuatan baik dan buruk yang disebut akhlak. Dalam pandangan kaum sufi, akhlak dan sifat seseorang sangat tergantung pada jiwanya. Jika jiwa dikuasai nafsu hewani, maka yang akan muncul dalam perilakunya adalah nafsu hewani.

Pandangan tentang jiwa ini sangat berkaitan dengan ilmu kesehatan mental, bagian dari ilmu jiwa (psikologi). Istilah mental dalam psikologi disebut dengan kata lain yaitu kepribadian (personality) yang berarti bahwa mental mencakup semua unsur jiwa. Pada tahap selanjutnya istilah mental juga terbagi secara biner yaitu sehat mental dan sakit mental. Harus diakui bahwa jiwa manusia sering kali sakit atau kurang sehat dan ia tidak akan sehat secara sempurna tanpa melakukan pengembaraan menuju Allah SWT. Dengan demikian, tasawuf sebagai salah satu disiplin ilmu dalam tradisi ilmu keislaman tidak bisa dipisahkan dengan disiplin ilmu lain, termasuk psikologi.[19] Bisa dikatakan apabila manusia mengalami krisis psikologi maka ia juga akan mengalami krisis spiritual ataupun sebaliiknya apabila manusia mengalami krisis spiritual maka ia juga akan mengalami krisis psikologi.

Krisis pada manusia salah satunya adalah dengan adanya perkembangan dan inovasi teknologi, tatkala manusia tidak bisa bersikap arif dan bijk dengan pemanfaatan teknologi secara cerdas dan humanis. Masih banyak manusia yang kualitas kemanusiaannya

18 Sarlito Wirawan Sarwono, Pengantar Umum Psikologi (Jakarta: Bulan Bintang, 1996), 56.

19 Anwar, Akhlak Tasawuf, 223–26.

lebih rendah dibanding kemajuan teknologi yang dicapainya. Akibat dari tidak keseimbangan ini kemudian menimbulkan gangguan kejiwaan.

Salah satu gangguan kejiwaan yang dialami manusia modern adalah sudah lunturnya makna hiudp. Ia ibarat manusia tidak bebas, tidak berdaulat atas dirinya sendiri alias manusia kerangkeng. Ia resah dalam setiap keputusannya dan bahkan sulit membuat keputusan atas dasar hati nuraninya (tidak mengetahui apa yang sesungguhnya diinginkan). Dalam kacamata sosiolog, gejala ini disebut dengan gejala keterasingan (alienasi). Hal ini muncul karena beberapa faktor, diantaranya:[20]

1. Perubahan sosial yang berlangsung cepat
2. Hubungan hangat antar manusia sudah berubah menjadi yang gersang (pragmatis, pertimbangan untung rugi)
3. Lembaga tradisional sudah berubah menjadi lembaga rasional
4. Masyarakat yang homogen sudah berubah menjadi heterogen
5. Stabilitas sosial berubah menjadi mobilitas sosial.

Begitulah gambaran sebagian manusia modern, ia melakukan sesuatu bukan karena ingin melakukannya, tetapi karena merasa orang lain menginginkan agar ia melakukannya. Ia sibuk meladeni keinginan orang lain sampai ia lupa kehendak sendiri. Sebagai akibat problem modernitas yang telah disebutkan, maka manusia modern mengidap gangguan kejiwaan antara lain:[21]

1. Kecemasan

Kondisi ini dialami manusia modern karena pudarnya makna hidup. Sebagaimana fitrah manusia memiliki kebutuhan akan makna hidup. Makna hidup ini berawal dari kejujuran dan

20 Nurcholis Madjid dan Haidar Bagir, Manusia Modern Mendamba Allah: Renungan Tasawuf Positif (Jakarta: IIMaN, Penerbit Hikmah, 2002), 168–69.

21 Ali Imron, "Tasawuf Dan Problem Psikologi Modern," Tribakti: Jurnal Pemikiran Keislaman 29, no. 1 (2018): 31–32.

kesadaran akan tujuan hidup. Adapun manusia modern justru tidak memiliki makna hidup, karena mereka tidak memiliki prinsip hidup. Segala yang dilakukannya adalah mengikuti tren, mengikuti tuntutan sosial, sedangkan tuntutan sosial belum tentu berprinsip yang mulia. Sehingga ia diperbudak untuk melayani perubahan. Karena merasa hidupnya tidak bermakna, tidak ada dedikasi dalam perbuatannya, maka ia dilanda kegelisahan dan kecemasan yang berkepanjangan.

2. Kesepian

Sebagai akibat dari hubungan manusia yang gersang, di kalangan masyarakat modern yang tidak lagi tulus dan hangat. Manusia modern ini merasa sepi, meski ia berada di tengah keramaian. Ini disebabkan karena semua manusia modern menggunakan topeng-topeng sosial untuk menutupi wajah kepribadiannya. Komunikasi yang dibangun hanya berlandaskan pragmatisme untung dan rugi tanpa ada ketulusan hati.

3. Kebosanan

Karena hidup tidak lagi bermakna, dan hubungan dengan manusia lain terasa hambar karena ketiadaan ketulusan hati, kecemasan yang selalu menganggu jiwanya dan kesepian yang berkepanjangan, menyebabkan gangguan kejiwaan yang berupa kebosanan. Kecemasan dan kesepian yang berkepanjangan akhirnya membuat bosan, bosan kepada kepura-puraan, kepada kepalsuan, akan tetapi tidak tahu harus melakukan apa untuk menghilangkan kebosanan tersebut.

4. Perilaku Menyimpang

Setelah mengalami kecemasan, kesepian dan kebosanan yang panjang akan mengakibatkan seorang tidak tahu persis apa yang harus dilakukan. Dalam keadaan jiwa yang kosong dan rapuh ini seseorang tidak mampu berpikir jauh. Maka yang terjadi mudah sekali diajak atau dipengaruhi untuk melakukan hal-hal yang

menyenangkan meskipun perbuatan itu menyimpang dari norma-norma moral. Misalnya terpengaruh dengan obat-obat terlarang, seks bebas dan sebagainya.

5. Psikosomatik

Gangguan ini menggambarkan interaksi erat antara jiwa (psycho) dan badan (soma). Psikosomatik adalah gangguan fisik yang disebabkan oleh faktor-faktor kejiwaan dan sosial. Jika emosi seseorang menumpuk dan memuncak maka hal itu dapat memicu terjadinya goncangan dan kekacauan dalam dirinya. Gejala dari perilaku psikosomatik adalah penderita selalu mengeluh, merasa tidak enak badan, jantung berdebar, merasa lemah dan sulit untuk konsentrasi. Wujud dari psikosomatik ini bisa dalam bentuk stres, sindrom, trauma, ketergantungan pada obat penenang semisal alkohol atau narkotika dan perilaku menyimpang. Jadi, psikosomatik dapat disebut sebagai penyakit gabungan fisik dan mental. Yang sakit sebetulnya jiwanya tapi menjelma dalam bentuk sakit fisik.

C. FENOMENA SPIRITUAL DI ERA MODERN

William James pernah meramalkan terkait pengalaman religius dan ramalan tersebut mendapatkan kebenarannya setelah ia lontarkan. Salah satu ramalan filsuf dan psikolog AS tersebut tertuliskan di sebuah karya yang berjudul The Varietes of Religious Experience. Di antara isi buku tersebut, ia memberikan pernyataan tentang akan menguatnya kecenderungan spiritualitas manusia modern.[22]

Sejak pertengahan 1980-an kita tentu akrab dengan terminologi "Zaman Baru" (New Age), dalam zaman tersebut terdapat gerakan dan fenomena pencarian spiritualitas dalam hidup. Gelombang pencarian spiritualitas ini nampaknya bukan hanya bersifat sementara tetapi sudah benar-benar menjadi gaya hidup. Dengan

22 Bagir, Islam Tuhan Islam Manusia: Agama Dan Spiritualitas Di Zaman Kacau, 225.

kata lain, kecenderungan Zaman Baru merupakan manifestasi dari kebangkitan spiritual (spiritual renaissance) dalam masyarakat modern.[23]

Gejala kebangkitan spiritual tersebut justru tumbuh ketika manusia sudah mencapai kemakmuran material. Mereka merasakan betapa kebahagiaan dalam arti yang sesungguhnya tidak terletak pada pencapaian kemakmuran material, melainkan di bagian yang lebih bersifat ruhani (spiritual). Kebangkitan spiritualitas menjadi hal yang tak terhindarkan pada masyarakat modern, dan hal itu ditandai dengan menjamurnya paguyuban spiritual di kota-kota besar. Sejumlah industri pariwisata mengembangkan halal tourism, gedung dan tempat pertemuan rutin digelar pengajian bersama, bahkan acara zikir dan majlis tasawuf sudah mudah diakses, tak jarang juga dihadiri oleh selebritas, sosialita, pengusaha dan bahkan para pejabat.

Dalam kacamata Komaruddin Hidayat setidaknya ada empat cara pandang ataupun faktor mengapa sufisme semakin berkembang di kota-kota besar. Pertama, sufisme diminati oleh masyarakat perkotaan karena menjadi sarana pencarian makna hidup. Kedua, sufisme menjadi sarana pergulatan dan pencerahan intelektual. Ketiga, sufisme sebagai sarana terapi psikologis. Keempat, sufisme sebagai sarana untuk mengikuti trend dan perkembangan wacana keagamaan.[24]

Maraknya gerakan-gerakan dan paguyuban spiritualitas ini merupakan sesuatu yang menjanjikan sekaligus mengkhawatirkan, bila dikaitkan dengan keberadaannya dalam lingkungan masyarakat metropolis yang kian kuat dipengaruhi budaya posmodern. Kekhawatiran itu muncul disebabkan posmodern sering dianggap sebagai budaya yang sarat paradoks dan kontradiksi diri (self contradiction), yang dapat menggiring pada paradoks spiritualitas

23 Anis, "Spiritualitas Di Tengah Modernitas Perkotaan," 10.

24 Anis, 2.

itu sendiri. Di satu sisi, wacana spiritualitas dapat menjadi semacam penjaga gawang "kesucian jiwa" di tengah masyarakat yang sarat gejolak pelepasan hasrat tak terbatas. Namun di sisi lain, spiritualitas juga dikhawatirkan dapat terperangkap dalam mekanisme "mesin-mesin hasrat" masyarakat posmodern, bila rayuannya tidak dapat dibendung. Karena, tidak mustahil menjamurnya paguyuban ruhani tersebut justru tidak lebih dari sekadar komersialisasi dan kapitalisasi spiritualitas belaka.[25]

Selain itu, kecenderungan untuk kembali kepada dunia spiritual ditandai pula dengan semakin merebaknya gerakan fundamentalisme spiritual. Munculnya fenomena ini cukup menarik untuk dicermati, karena polanya jauh berbeda dengan agama-agama formal, kalau tidak dikatakan malah bertentangan. Corak keyakinannya cenderung bersifat pencarian pribadi dan lepas dari agama-agama yang ada. Akibatnya, muncul kultus-kultus dan sekte-sekte spiritual ekstrem, seperti David Koresh dengan Clan Davidian-nya yang membakar diri setelah dikepung tentara Amerika, Pendeta Jim Jones yang mengajak jamaahnya untuk melakukan bunuh diri massal di hutan, Shoko Asahara dengan sekte Aum Shinrikyo-nya yang membunuh masyarakat sipil di kereta api bawah tanah, dan sebagainya.[26]

Esensi agama Islam adalah akhlak, yaitu akhlak antara seorang hamba dengan Tuhannya, antara seorang dengan dirinya sendiri, antara dia dengan orang lain, termasuk anggota masyarakat dengan lingkungannya. Nasib agama Islam di zaman modern ini juga sangat ditentukan oleh sejauh mana kemampuan umat Islam merespons secara tepat tuntutan dan perubahan sejarah yang terjadi di era modern. Fenomena munculnya tasawuf pada zaman modern ini merupakan salah satu usaha reinterpretasi dan reaktualisasi tertentu kepada ajaran agama Islam, dengan tujuan agar tidak saja menjadi

25 Yasraf Amir Piliang, "Fenomena Sufisme Di Tengah Masyarakat Posmodern," Jurnal Al-Huda 1, no. 2 (n.d.): 53–54.

26 Anis, "Spiritualitas Di Tengah Modernitas Perkotaan," 12.

relevan bagi kehidupan modern, tetapi juga untuk mengefektifkan fungsinya sebagai "sumber makna hidup" bagi pemeluknya.[27]

Dalam situasi masyarakat yang demikian, yang mengalami kemerosotan akhlak. Tasawuf mulai mendapatkan perhatian dan dituntut peranannya untuk terlibat secara aktif mengatasi masalah-masalah tersebut. Terjadinya korupsi, kolusi, nepotisme, jual beli kekuasaan, praktek pengguguran kandungan (aborsi), pemerkosaan, pembunuhan, penipuan, penyalahgunaan obat-obat terlarang, pergaulan bebas yang mengarah pada perilaku penyimpangan seksual, penimbunan harta kekayaan dengan dampaknya yang menjurus pada kesenjangan sosial, disia-siakannya masalah keadilan dan lain sebagainya adalah bermula dari kekotoran jiwa manusia, yaitu jiwa yang jauh dari bimbingan Tuhan, yang disebabkan ia tidak pernah mencoba mendekati-Nya.

Namun sebaliknya, mengedepankan akhlak terpuji bisa menambah kesempurnaan iman seseorang, karena seorang mukmin yang sempurna adalah mereka yang paling sempurna akhlaknya. Dalam agama Islam hal tersebut bisa dicapai, setelah seseorang beriman-percaya pada rukun Iman dan juga menjalankan syariat Islam sebagaimana dalam rukun Islam. Jadi tiga komponen utama dari ajaran Islam, yakni Iman, Islam dan Ihsan harus seiring dan sejalan dalam kehidupan seorang muslim.

Akhlak seseorang dengan sendirinya melahirkan tindakan positif bagi dirinya, seperti menjaga kesehatan jiwa dan raga, menjaga fitrah dan memenuhi kebutuhan- kebutuhan ruh dan jasmani. Dengan demikian, krisis spiritual tidak akan terjadi padanya. Selanjutnya akhlak yang terjalin pada hubungan antara seorang dengan orang lain, menyebabkan keharmonisan, kedamaian dan keselarasan dalam hidup yang dapat mencegah, mengobati berbagai krisis (spiritual, akhlak dan budaya).

---

27 Dadang Kahmad, Tarekat Dalam Islam: Spiritualitas Masyarakat Modern (Bandung: Pustaka Setia, 2002), 70.

Tasawuf bukan hanya menyadarkan kita akan keterpisahan dari sumber dan tempat kembali kita yang sejati. Tetapi juga sekaligus menjelaskan kepada kita dari mana kita berasal dan kemana kita akan kembali. Tasawuf memberi penerang bagi manusia dan sebagai arah hidup yang lebih baik. Dari ajaran para sufi, kita jadi paham bahwa manusia itu bukan hanya makhluk fisik, tetapi juga makhluk spiritual, di samping fisiknya, yang memiliki asal-usul spiritualnya pada Tuhan. Dengan menyadari betapa manusia itu juga makhluk spiritual, maka lebih mungkin kita akan bertindak lebih bijak dan seimbang dalam memperlakukan diri kita. Dengan memperhatikan kesejahteraan, kebersihan dan kesehatan jiwa.[28] Dalam menjawab problem tersebut, tasawuf mengajarkan hakikat hidup bahagia. Hidup bahagia haruslah hidup sehat, karena orang yang tidak sehat (sakit) mungkin sekali tidak bahagia. Hidup sehat meliputi fisik dan jiwa.

Dalam ajaran tasawuf, kesehatan fisik tergantung pada makanan dan minuman. Makanan dan minuman yang dikonsumsi harus sehat dan halal. Makanan dan minuman yang tidak sehat dapat menimbulkan penyakit, dan yang haram dapat mendorong kepada pembentukan karakter yang buruk dan menjadikan cermin jiwa yang tidak sehat.[29] Makanan haram bukan hanya babi dan minuman yang haram. Tetapi juga makanan yang diperoleh dari hasil yang haram, seperti hasil curian dan korupsi. Selain sehat dan halal, dalam tasawuf makanan yang lebih dianjurkan adalah sayuran, buah, dan meminimalkan mengkonsumsi daging, karena daging dapat membentuk karakter yang keras, padahal kita dianjurkan bersikap lemah lembut kepada semua makhluk Tuhan.

Selain makanan dan minuman, ibadah seperti shalat, puasa dan dzikir juga ikut berpengaruh terhadap kesehatan fisik maupun jiwa. Shalat selain untuk beribadah ataupun melatih jiwa juga terdiri atas

28 Mulyadhi Kartanegara, Menyelami Lubuk Tasawuf (Jakarta: Erlangga, 2006), 272.

29 Sudirman Tebba, Tasawuf Positif (Bogor: Kencana, 2003), 29.

beberapa posisi tubuh yang masing-masing berdampak positif bagi kesehatan. Misalnya sujud, dengan posisi ini lutut yang membentuk sudut yang tepat memungkinkan otot-otot perut berkembang, menambah aliran darah ke bagian atas tubuh terutama kepala (termasuk mata, telinga dan hidung) dan juga paru-paru.

Selain shalat, puasa juga mengandung manfaat bagi kesehatan. Puasa adalah berpantang dari makanan, minuman dan berhubungan seks mulai dari waktu imsak sampai maghrib. Dengan berpuasa, maka fungsi-fungsi tubuh diistirahatkan dan diberi peluang untuk segar kembali. Selama berpuasa kegiatan yang biasa dalam pencernaan dikurangi, sehingga memungkinkan tubuh untuk mengeluarkan bahan-bahan yang tidak berguna serta memperbaiki kerusakan akibat kesalahan pola makan yang berlangsung lama.

Ibadah lain yang berdampak positif terhadap kesehatan adalah dzikir. Dzikir berarti mengingat, menyebut atau mengagungkan Allah dengan mengulang-ngulang salah satu namanya atau kalimat keagungannya.[30] Dengan dzikir, pikiran dan perasaan dapat menjadi tenang, sehingga orang akan hidup sehat, terhindar dari penyakit- penyakit yang biasa timbul dari gangguan jiwa, seperti stress, dan sebagainya. Di samping itu, dzikir juga berfungsi untuk memantapkan hati, energi, akhlak, terhindar dari bahaya.

Dalam konteks pengalaman dan kondisi inilah pentingnya satu pelatihan atau pendidikan khas sufistik. Di kota-kota besar di dunia sekarang ini telah muncul gairah baru pada spiritualitas. Gejala itu ditandai dengan minat dan perhatian yang serius terhadap tasawuf. Munculnya berbagai zawiyah tasawuf di kota-kota besar dan publikasi besar- besaran buku-buku bertema spiritual dan tasawuf dalam beberapa tahun terakhir, adalah membuktikan bahwa ajaran tasawuf kembali diminati oleh masyarakat Islam di zaman modern ini, termasuk di Indonesia.

30 Imron, "Tasawuf Dan Problem Psikologi Modern," 33.

Ada banyak respon dan tanggapan terhadap gejala spiritualitas keagamaan yang berkembang belakangan ini, dengan berbagai bentuk dan cara. Menurut penelusuran Azyumardi Azra, gejala munculnya spiritualitas ke panggung kehidupan masyarakat Indonesia mulai terlihat lebih terarah. Meskipun, menurutnya, penelitian yang ilmiah belum pernah dilakukan tentang gejala bangkitnya minat masyarakat terhadap spiritualisme Islam. Memang, media massa sering melaporkan dan menurunkan tulisan, bahwa buku-buku spiritual atau tasawuf termasuk di antara buku-buku terlaris di toko-toko buku. Tema spiritual, meditasi, pendirian padepokan spiritual dan meditasi yoga, diselenggarakan beberapa lembaga.

Munculnya kecenderungan untuk memberikan porsi yang besar terhadap dimensi spiritual, pada satu sisi, cukup membanggakan. Sebab, langkah ini merupakan sebuah pengakuan yang jujur akan kembalinya ajaran tasawuf di tengah-tengah kehidupan masyarakat modern, yang sebelumnya banyak dikritik karena dianggap menyebabkan kemunduran umat Islam. Gerakan ini ada yang menamakan dengan unban sufism.

Istilah urban sufism (sufisme perkotaan) menjadi popular setelah Martin van Bruinessen dan Julia Day Howell menggunakannya dalam satu kajian antropologi tentang gerakan spiritual yang marak di wilayah perkotaan di Indonesia, terutama komunitas dan kelompok zikir dan sejenisnya.[31]

Peningkatan penduduk kota yang cepat, kemakmuran materi, gaya hidup serba instan yang tidak sehat, serta kurangnya waktu untuk memelihara kebersamaan dengan keluarga dan bersosialisasi justru telah mengalienasi (pengasingan) manusia modern dari diri mereka sendiri.[32]

---

31 Julia Day Bruinessen, Martin van & Howell, Sufism and the Modern in Islam, ed. Julia Day Howell (New York: I.B. Tauris & Co. Ltd, 2007), 291.

32 Bruinessen, Martin van & Howell, 3.

Imbasnya adalah mereka memilih jalan pintas untuk keluar dari tekanan tersebut, seperti narkoba, minuman keras, perilaku menyimpang dan bahkan bunuh diri. Namun tak jarang dari mereka yang memilih jalur spiritualitas dengan bergabung dan aktif di kelompok-kelompok dan komunitas dzikir, meditasi dan lain sebagainya.

Dalam hal ini untuk mengatasi masalah yang membelenggu masyarakat modern ini, maka salah satu solusinya adalah kembali kepada agama dengan membumikan nilai-nilai spritual ke dalam kehidupan. Wacana kehidupan sufistik yang sudah dihias dengan kondisi kekinian merupakan salah satu alternatif yang dapat disosialisasikan oleh masyarakat hari ini. Dalam hal ini, Komarudin Hidayat dan Muh.Wahyuni Nafis mengungkapkan bahwa, agama yang cocok untuk dunia modern adalah keberagamaan kaum sufi, karena dinilai sangat humanis, inklusif dan tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip antropis dan hukum alam. Singkat kata argumen yang ingin disampaikan bahwa agama masa depan yang ditawarkan adalah agama yang memperjuangkan prinsip-prinsip antropik-spritualisme, yaitu madzhab filsafat agama yang menempatkan manusia sebagai subyek sentral dalam jagad raya, tetapi inheren dalam kemanusiaannya itu tumbuh kesadaran spritual yang senantiasa berorientasi kepada Tuhan.[33]

Nurcholis Majid mengatakan bahwa Islam sebagai sistem ajaran keagamaan yang lengkap dan utuh. Islam memberi tempat kepada jenis penghayatan keagamaan yang lengkap dan utuh. Islam memberi tempat kepada jenis penghayatan keagamaan eksoterik (lahiri) dan esoterik (batini) sekaligus.[34]

Yang dimaksud bertasawuf bukan berarti mengabaikan nilai-nilai syari'at (nilai- nilai formalistik dalam Islam). Tasawuf yang

33 Komarudin Hidayat dan Muh. Wahyuni Nafis, Agama Masa Depan Persfektif Filsafat Perennial (Jakarta: Paramadina, 1995), xvii.

34 Simuh, Tasawuf Dan Perkembangannya Dalam Islam, 271.

benar adalah adanya tawazun (keseimbangan) antara keduanya yaitu unsur lahir (formalistik) dan batin (substansialistik). Dalam rangka membumikan tasawuf di era kekinian ini atau dalam rangka mempromosikan dan melakukan gerakan sufisme untuk mengatasi masalah moral yang ada pada saat ini diperlukan adanya pemahaman terhadap istilah-istilah tasawuf yang selama ini dipandang sebagai penyebab melemahnya daya juang di kalangan umat Islam.

Fazlur rahman memberikan pendapat bahwa pada dasarnya sufisme mengemukakan kebutuhan- kebutuhan religius yang penting dalam diri manusia. Yang perlu dilakukan pada saat sekarang ini adalah mengambil unsur-unsur yang diperlukan tersebut, memisahkan unsur-unsur tersebut dari serpihan-serpihan yang bersifat emosional dan sosiologikal, dan mengintegrasikan unsur-unsur tersebut ke dalam suatu Islam yang seragam dan integral.[35]

Tasawuf memberikan pelatihan dan pendidikan kepada manusia dalam upaya memiliki ketajaman batin dan kehalusan budi pekerti. Dengannya akan memberikan pengaruh dalam diri manusia untuk mengutamakan pertimbangan kemanusiaan pada setiap langkah kehidupan. Dengan cara tersebut, manusia akan terhidar dari perbuatan yang menyimpang dan tercela menurut agama.[36]

Beberapa permasalahan dunia modern seperti sikap materialistik dan hedonistik bisa diatasi dengan penerapan konsep zuhud. Makna zuhud bukan berarti keterputusan dari kehidupan duniawi, tetapi berusaha mengambil hikmah yang membuat penganutnya memiliki visi khusus terhadap kehidupan, di mana mereka tetap bekerja, berusaha dan melakukan aktifitas personal dan sosial, namun kehidupan duniawi ini tidak menguasai kecenderungan

35 Fazlur Rahman, Membuka Pintu Ijtihad, ed. Anas Mahyuddin (Bandung: Pustaka, 1984), 181.

36 Rahman, 297.

hati mereka, serta tidak membuat mereka lalai dan ingkar terhadap Tuhan.[37]

Inti dari ajaran zuhud sebenarnya adalah tidak mau diperbudak atau terperangkap oleh pengaruh duniawi atau menghindarkan diri dari kecendrungan-kecendrungan hati yang terlalu mencintai dunia. Apabila sikap ini telah terhujam dalam hati manusia, maka ia akan sadar dan terhindar dari tujuan semu. Karena tujuan yang sebenarnya menurut tasawuf adalah menuju Tuhan. Dan cara yang harus ditempuh haruslah dengan cara yang disukai oleh Tuhan. Selanjutnya sikap frustasi, stres, putus asa dan yang lain dapat diatasi dengan sikap ridha yang diajarkan dalam tasawuf, yaitu dengan selalu menerima terhadap segala keputusan Tuhan setelah adanya ikhtiar atau usaha yang maksimal.

Selain ajaran zuhud, konsep atau ajaran uzlah dalam tasawuf yang bermakna upaya mengasingkan diri dari tipu daya keduniawiaan dapat pula digunakan untuk bekal manusia modern untuk mengendalikan aktifitasnya. Bentuk uzlah tidak harus bertapa dan mengasingkan diri secara fisik terhadap sosial dan larut akan pengaruh keduniaan tetapi tetap melakukan aktifitas sesuai dengan nila-nilai ketuhanan.[38]

Perkembangan sains dalam dunia modern sangat cepat dan selalu terbarukan dengan penemuan-penemuan yang kreatif dan inovatif. Maka dalam perspektif tasawuf, perkembangan sains juga harus dilandasi dengan nilai-nilai etika atau akhlak di dalamnya. Jadi sains harus dilandasi dengan muatan etika dan akhlak. Sains berangkat dari akar filsafat dan akhlak bersumber dari ajaran al-Qur'an dan Hadis.

Beragam dan beratnya problem masyarakat modern, manusia pasti mampu menghadapi berbagai problematika kehidupan dengan

37 Al-Tafthazani, Sufi Dari Zaman Ke Zaman, ed. Ahmad Rafi' Usmani (Bandung: Pustaka ITB, 1985), 54.

38 Nata, Akhlak Tasawuf, 299.

menghadirkan nutrisi yang seimbang antara nutrisi jasmani dan ruhani (spiritual). Dalam masyarakat modern ini kebutuhan akan nutrisi spiritual kadang terabaikan. Jika salah satu dari kebutuhan akan nutrisi tersebut tidak dihadirkan maka hidup akan pincang dan memunculkan problematika kehidupan.

Tasawuf merupakan jalan terhadap kebutuhan spiritual dan pembinaan manusia modern, karena tasawuf merupakan tradisi yang hidup dan kaya dengan doktrin metafisis, kosmologi, psikoterapi yang mampu menghantarkan manusia menuju ketenangan, kebahagiaan hidup. Maka kehadiran tasawuf sangat dibutuhkan di dunia modern guna membimbing manusia agar selalu merindukan Tuhannya, dan sadar akan tujuan hidup yang sebenarnya.

NILAI ETIS YANG TERDAPAT DALAM TRADISI *WILUJENGAN NAGARI MAHESA LAWUNG* KERATON KASUNANAN SURAKARTA

Siti Nurlaili Muhadiyatiningsih

A. PENDAHULUAN

Tradisi *Wilujengan Nagari Mahesa Lawung* Keraton Kasunanan Surakarta merupakan salah satu bagian kebudayaan yang eksistensinya telah tumbuh dan berkembang sesuai dengan perkembangan jaman. Tradisi yang dilaksanakan setiap tahun di hutan *(alas)* Krendhowahono, Gondangrejo Karanganyar ini merupakan bentuk konfigurasi budaya yang mengandung nilai solidaritas, estetika dan etika.

Menurut Ahmad Sutrisno Hudoyo dalam buku yang berjudul *Etika (Filsafat Praktis), Beberapa Catatan dan Persoalan*, Etika dibagi menjadi Etika Umum, Etika Khusus, Etika Kefilsafatan dan Etika Keagamaan *(Religical Ethics)*. Dalam tradisi *Wilujengan Nagari Mahesa Lawung* Keraton Kasunanan Surakarta ini terdapat nilai etika keagamaan *(Religical Ethics)*.

B. TRADISI *WILUJENGAN NAGARI MAHESA LAWUNG* KERATON KASUNANAN SURAKARTA

1. Sejarah Tradisi Wilujengan Nagari Mahesa Lawung

Sejarah mengenai adanya tradisi *Wilujengan Nagari Mahesa Lawung* dimulai sejak zaman kejayaan Hindu Majapahit. Dalam

serat Pustaka Raja Purwa dan *serat Wita Radya* karya Raden Ngabehi Ranggowarsito, diterangkan bahwa ritual *Mahesa Lawung* sudah ada sejak tahun 387 Saka yang ditandai dengan *Candra Sengkala* yakni *"Pujaning Brahmana Guna"* yang dikenal dengan nama *Sesaji Rajawedha.* Ini merupakan nama lain dari *Wilujengan Nagari Mahesa Lawung.*

Pada mulanya *wilujengan Rajawedha* dilaksanakan oleh raja-raja Jawa sebagaimana banyak dimuat dalam babad dan legenda. *Wilujengan* tersebut kemudian berkembang menjadi *Wilujengan Nagari* yang biasa dilaksanakan oleh raja-raja Jawa Hindu/Budha, raja Jawa Islam dan berkelanjutan sampai pada raja-raja berikutnya. *Wilujengan Rajawedha* dengan segala bentuk dan acaranya mengalami perubahan dan pengembangan sesuai dengan zamannya.[1]

Sejarah adanya tradisi *Wilujengan Nagari Mahesa Lawung* juga berawal dari kerajaan Pengging yang kala itu dipimpin oleh Prabu Aji Pamasa yang sedang bermusuhan dengan keraton Ngima Imantaka. Kerajaan Ngima Imantaka tidak hanya menyerang Pengging dengan prajurit biasa melainkan juga menyerangnya dengan bantuan jin, setan, *priprayangan,* dan makhluk halus lainnya. Menyikapi hal yang demikian ini prabu Aji Pamasa kewalahan. Beliau mengutus Patih Tambakbaya untuk meminta bantuan kepada Kanjeng Ratu Batari Kalayuwati yang bersemayam di hutan *(alas)* Krendowahono.

Masuknya Islam ke tanah air terutama ke pulau Jawa memberikan perubahan yang sangat pesat terutama persoalan keyakinan, karena pandangan hidup orang Jawa terbentuk dari penggabungan antara alam pikir Jawa tradisional dan kepercayaan Hindu/Budha yang lebih dahulu masuk ke pulau Jawa dibanding Islam. Islam berkembang di pulau Jawa tidak terlepas dengan

1 Poeger, Sesaji dan Wilujengan, Tata Cara Upacara Kraton Kasunanan Surakarta Hadiningrat, (Surakarta, 2006), h. 1.

kolaborasi budaya nenek moyang.[2] Hal ini ternyata mempengaruhi tradisi yang sudah menjadi rutinitas masyarakat Jawa salah satunya yaitu Tradisi *Wilujengan Nagari Mahesa Lawung*.

Masa pemerintahan Kasultanan Demak menjadi titik awal dari segala bentuk perubahan. Pada masa pemerintahan Kanjeng Sultan Syah Alam Akbar I (1430), yaitu raja pertama di tanah Jawa yang mengembangkan agama Islam, adat tata caranya Karaton *kabuddhan* Majapahit sedikit demi sedikit ditinggalkan dan akhirnya tidak diadakan karena dipandang tidak sesuai dengan pranata dan pandangan hidup baru tersebut. Setelah kesultanan Demak bertubi-tubi dilanda malapetaka sampai menimbulkan kesengsaraan dan keprihatinan yang mendalam bagi seluruh masyarakat, Sultan Demak tergugah dan memerintahkan Tumenggung Mangkurat untuk berupaya mencari jalan keluar mengatasi kemelut yang menimpa kerajaan Demak.[3]

Sultan Demak Syah Alam Akbar I mengadakan perundingan khusus dengan narapraja dan sembilan wali guna mengambil langkah bersama yang bertalian dengan *wangsit* tersebut. Kasultanan Demak tidak keberatan mengangkat kembali beberapa adat dan pranatan Jawa yang biasa dilakukan Karaton Majapahit dan dipandang masih layak dikembangkan serta bermanfaat untuk mengembangkan agama Islam di Jawa. Sultan Demak menyetujui diadakan *wilujengan nagari* berupa *wilujengan Rajawedha (Mahesa Lawung)* sebagaimana adat *wilujengan* dan sesaji *Rajawedha* tersebut, para punggawa praja, Sunan Bonang, dan Sunan Giri ditugaskan mengatur pelaksanaan acara sesuai dengan acara *wilujengan Rajawedha* yang pernah dilakukan oleh Karaton Majapahit. Sesaji *Rajawedha* tersebut bernama Raja Suya yaitu wilujengan yang diselenggarakan oleh raja-raja secara besar-besaran yang sifatnya mendadak.[4]

---

2 Wawancara dengan KGPH. Poeger 2 Mei 2016.

3 Wawancara dengan KGPH. Poeger 2 Mei 2016.

4 Wawancara KGPH. Poeger 2 Mei 2016

Pada masa pemerintahan Sultan Agung Hanyakrakusuma, Mataram menghadapi tiga tugas besar yang harus dihadapi bersama, yakni (1) menegakkan kedaulatan Mataram Raya dan mengenyahkan kekuasaan asing dari bumi Jawa, (2) membina keselamatan, ketentraman, kesejahteraan, dan kebudayaan negeri Mataram seisinya, (3) mengembangkan agama Islam ke seluruh penjuru Mataram. Sehubungan dengan tugas besar tersebut, Sultan Agung Hanyakrakusuma mengganti *wilujengan Rajawedha* dengan upacara garebek (*grebeg*).

Sampai pada pemerintahan Paku Buwana II di Kartasura *wilujengan Maesa Lawung* masih dilestarikan seperti waktu-waktu sebelumnya, tempat sesaji di hutan *(alas)* Krendowahono dan pelaksanaannya pada tiap permulaan tahun Jawa.[5] Perubahan waktu *wilujengan* diadakan setelah terjadi perpindahan Kraton dari Kartasura pindah ke Surakarta. 100 hari setelah perpindahan Keraton tersebut tepatnya hari Rabu Paing tanggal 17 Sura tahun Je, tahun 1670 Jawa/1745 Masehi, Sri Susuhunan Paku Buwana II berkenan mengadakan perubahan waktu wilujengan, yakni ditepatkan tanggal 26 Rabingulakir tahun Je 1670 dan untuk selanjutnya pelaksanaan *wilujengan Maesa Lawung* jatuh dalam bulan Rabingulakir.[6]

Pada masa pemerintahan Sri Susuhan Pakubuwono VI, bersamaan dengan Perang Diponegoro, *wilujengan Maesa Lawung* di hutan *(alas)* Krendowahono dihentikan untuk sementara waktu. Hutan (alas) Krendowahono ditutup oleh Belanda karena tempat itu pernah digunakan sebagai ajang pertemuan antara Pangeran Diponegoro, Kyai Maja, dan para pejuang wanita. Untuk sementara pelaksanaan *wilujengan* dialihkan ke tempat lain, yakni ke Gunung Lawu (Argadalem), dan Gunung Merapi (Kali Mondhokan). Ketika tahun 1870 Kalioso mulai dilewati rel kereta api, tempat *Tradisi*

5 Ibid, h. 29.

6 Ibid, h. 18.

wilujengan Nagari Mahesa Lawung dipindahkan kembali ke hutan *(alas)* Krendowahono.[7]

Pada masa pemerintahan Sri Susuhunan Pakubuwono X, berbarengan dengan peringatan 100 tahun berdirinya paheman Sastra Jawi, atas usul T.Winter dan Raden Mas Lasiyo (Pubacaraka), timbul kesepakatan untuk memadukan ajaran Hindu-Budha-Kejawen. Atas usul Kyai Samanhudi Laweyan pada tahun 1919 Pakubuwono X mengizinkan dimulainya kembali Tradisi *wilujengan Nagari Mahesa Lawung* pada tiap bulan Rabingulakir di hutan *(alas)* Krendowahono. Setelah beberapa kali mengalami perubahan meliputi nama sesaji, bentuk sesaji, waktu sesaji maupun tempat, maka selanjutnya, Tradisi *wilujengan Nagari Maesa Lawung* menemukan kemapanan tertentu yakni mengambil tempat di hutan *(alas)* Krendowahono. Diselenggarakan pada bulan Rabingulakir.[8]

2. Sesaji Tradisi *Wilujengan Nagari Mahesa Lawung*

Unsur-unsur sesaji (*uborampe)* yang sering digunakan oleh raja-raja terdahulu, mengalami perubahan sesuai dengan perkembangan zaman. Maka sesaji Tradisi *Wilujengan Nagari Mahesa Lawung* sekarang adalah:

a. Satu bokor besar isi kembang Purbanagara (bunga matahari) dihias seperti temanten beserta *uborampe*nya.
b. Degan (kelapa muda) dengan '*kuncara*' (dengan ditancap janur kuning tiga pakai koncer 1 jodoh.
c. Arak 1 kendhi.
d. Bekakak 1 pasang.
e. 1 bokor isi pisang ayu- sirih (suruh) ayu.
f. 4 sumbul (kuningan yang tinggi-tinggi) isinya:

---

7 Hardjopandoyo, Sanggaran Krendhawahana, Majalah Jawa 1941, terj. Sutano (Surakarta: Rekso Pusoko, 1997), h. 1.

8 Poeger, Sesaji dan Wilujengan, Tata Cara Upacara Kraton Kasunanan Surakarta Hadiningrat, h. 65.

1) Darah kerbau *(maesa)*, darah bebek, darah ayam.
2) Sambel goreng otak dan ikan tombro.
3) Pindang hati.
4) Opor bebek putih.
5) 2 *tenong* kecil (dari kuningan), isinya:

   Satu *tenong* kecil berisi ayam panggang 4 ekor

   Satu *tenong* kecil kedua berisi *kalak* yaitu 1 kg daging kerbau ditusuk sate, 1 kg paru kerbau ditusuk sate, 1 kg hati kerbau ditusuk sate. Sate ini semua dibumbui ketumbar, bawang, asem, garam, terus dipanggang.

g. Sebanyak 20 tenong diisi tumpeng-tumpeng, antara lain tumpeng Sanggabuwana, tumpeng Megana ayam, tumpeng Megana tigan (telur), tumpeng Wuduk, tumpeng Pucuk Peksi, tumpeng Brangta, tumpeng Urubing Damar, tumpeng Kendit Hitam, tumpeng Jawi.
h. Lauknya 30 macam, sebagian besar dan daging kerbau, disajikan dalam 30 takir. 10 tenong diisi tumpeng-tumpeng dan lauknya 30 macam takir daging kerbau, 10 tenong diisi buah-buahan dan makanan 30 macam semuanya.[9]

Malam *midodareni,* malam menjelang hari sesaji *Mahesa Lawung* diadakan beberapa kegiatan, antara lain Abdi Dalem Juru Tugur mengadakan *tuguran* dengan membawa puji-pujian untuk mengantarkan akan adanya sesaji *Wilujengan Nagari Mahesa Lawung.* Para Abdi Dalem Juru Suranata dan Ny. Lurah Gandarasa serta Ny. Lurah Sekullanggi menyiapkan sesaji yang akan dilabuh di hutan *(alas)* Krendowahono dan menyiapkan hajatan pesta kurban. Perangkat sesaji berupa kepala kerbau, darah kerbau *lawung*, campuran darah sepasang ayam jantan dan betina, sepasang kaki

9 Poeger, Sesaji dan Wilujengan, Tata Cara Upacara Kraton Kasunanan Surakarta Hadiningrat, h. 66.

dan kepala unggas panggang, dan lain-lain ditempatkan dalam maligi dan disertakan bacaan doa.

Setelah persiapan sesaji dan pesta kurban selesai selengkapnya, Bupati Estri Kraton Surakarta melaporkan kepada Sri Susuhunan Paku Buwana bahwa sesaji *Mahesa Lawung* siap dimulai. Kalau Sri Susuhunan telah memberikan izin, barulah dilakukan acara berturut-turut sebagai berikut. Sesaji selengkapnya disiapkan di *Bangsal Marakata,* baik perangkat sesaji, para petugas pembawa maupun pengawalnya.

Perangkat sesaji dibawa ke *bangsal sewayana* (*setingkil*) dan di situ dibacakan doa pemberangkatan sesaji menurut cara Arab atau Islam, Jawa dan Budha.[10] Sesaji yang dibawa ke hutan *(alas)* Krendowahono adalah sesaji berupa kepala kerbau yang akan dikubur, darah, arak, dan makanan yang dilarang ajaran Islam dan makanan yang tidak menyehatkan. Diberangkatkan ke hutan *(alas)* Krendowahono untuk *dilabuh* sebagaimana biasanya.

3. Pelaksanaan dan Prosesi Tradisi Wilujengan Nagari Mahesa Lawung Keraton Kasunanan Surakarta.

Tradisi *Wilujengan Nagari Mahesa Lawung* Keraton Kasunanan Surakarta dilaksanakan rutin setiap awal tahun Jawa pada bulan Rabingulakir, selamatan dengan sesaji kepala kerbau beserta *uborampe.*[11] Bertempat di hutan *(alas)* Krendowahono, kurang lebih 12 km sebelah utara Solo, sebelah timur stasiun kereta api Kalioso.[12]. Hutan *(alas)* Krendowahono terletak di Desa Tuban, Kecamatan Gondangrejo, Kabupaten Karanganyar, Jawa Tengah.

---

10 Kusumantoyono, Sesaji Mahesa Lawung, Wilujengan Nagari, (Surabaya: Jayabaya, 1992), h. 51.

11 Etty Martayati, Ensiklopedi Kebudayaan Jawa (Yogyakarta: Yayasan Studi Jawa-Islam, 2000), h. 190.

12 Hardjopandoyo, Sanggaran Krendhawahana, Majalah Jawa, 1941, terj. Sutono (Surakarta: Rekso Pusoko), h. 1.

Kata Krendowahono berasal dari kata *kerondo* artinya: *trebela* (peti mayit), *wahono* artinya papan.[13]

Nama hutan ini dalam cerita pewayangan terkenal berbahaya. Di dalam hutan ini terdapat kediaman Dewi Bima, lebih terkenal dengan Betari Durga, dewanya makhluk halus. Dewi ini namanya Betari Durga terkenal karena kebaikannya terhadap semua orang yang datang ke sana untuk mengadukan nasib mereka dan mohon pertolongan bahkan untuk permohonan yang bertujuan jahatpun. Betari tidak menolak untuk mengabulkannya. Betari Durga adalah sumber magic hitam.[14] Demikianlah legenda dan gambaran watak Betari Durga dalam pewayangan. Legenda dan gambaran watak itu hingga kini masih dipercaya oleh masyarakat luas.

Hutan *(alas)* Krendowahono sendiri terdiri sebidang tanah yang luasnya 4 bahu atau 1,44 ha. Di tengah-tengah ada sebuah bukit arahnya dari timur ke barat. Di tengah-tengah ada sebatang pohon beringin putih *(rau)* besar yang dianggap tempat bertahta Bathari Durga.

Setiap penyelenggaraan Tradisi *Wilujengan Nagari Mahesa Lawung* yang diselenggarakan di hutan *(alas)* Krendowahono itu, selain membawa *uborampe* sesaji, para abdi dalem Sinuhun Surakarta membawa berbagai jenis tanaman untuk ditanam di sekitar hutan *(alas)* Krendowahono. Tradisi *Wilujengan Nagari Mahesa Lawung* di hutan (alas) Krendowahono bertujuan untuk mewujudkan laku ritual untuk Bathari Kalayuwati yang dianggap salah satu pengayom Keraton Kasunanan Surakarta.

Tradisi *Wilujengan Nagari Mahesa Lawung* Keraton Kasunanan Surakarta dilaksanakan di hutan *(alas)* Krendowahono merupakan kelanjutan dari prosesi ritual *Wilujengan Nagari* yang dilaksanakan di *Siti Hinggil* keraton Surakarta Hadiningrat. Urutan upacara ritual

13 Kusumantoyono, Sesaji Mahesa Lawung, Wilujengan Nagari (Surabaya: Jayabaya, 1992), h. 40.

14 Ibid, h. 42.

yang di selenggarakan di hutan Krendowahono ini dimulai dengan menata sesaji di atas *pundhen* yang berada di bawah pohon beringin putih *(rau)* di tengah hutan *(alas)* Krendowahono yang dipercaya sebagai tempat sakral sekaligus *kedhaton* dari Kangjeng Ratu Batari Kalayuwati. Kangjeng Ratu Batari Kalayuwati merupakan putri Batari Durga yang dipercaya sebagai penguasa bangsa jin, *brekasakan*, *drubiksa*, *priprayangan, ilu-ilu, banaspati, wewe, gandarwa*, dan berbagai jenis makluk gaib lainnya.

Setelah sesaji selesai ditata, kemudian salah satu ulama keraton mendapat perintah dari *Pengageng Sasana Wilapa* untuk membuat perapian dengan menyalakan arang menjadi bara api di atas tunggu yang disebut dengan *anglo.* Arang yang sudah menjadi bara api tersebut kemudian sedikit demi sedikit disiram dengan arak, *badheg*, dan darah kerbau hingga menimbulkan kepulan asap dan bau menyengat yang tidak sedap. Setelah dirasa cukup mengeluarkan banyak asap, kemudian perapian tersebut digunakan untuk membakar kemenyan sehingga menimbulkan bau yang sangat apeg. Berdasarkan penjelasan dari Juru Kunci hutan (alas) Krendowahono, bebauan atau aroma yang ditimbulkan dari pembakaran arak, *badheg,* darah kerbau dan kemenyan ini dipercaya dapat mendatangkan makhluk gaib *brekasakan* sebangsa *drubiksa, wewe,* jin, *priprayangan,* dan lain sebagainya. Para makhluk halus semacam *brekasakan* menyukai aroma-aroma yang tidak sedap. Maka tidak benar apabila pembakara kemenyan, dupa, atau ratus yang berbau harum itu diangap memberi makan setan.

Bau wewangian yang demikian itu merupakan sarana untuk meditasi atau mengheningkan cipta dalam berdoa memohon kepada Sang Khalik. Bertepatan dengan munculnya asap dari perapian tersebut, kemudian dimulailah acara ritual dengan pembacaan doa yang dipimpin oleh ulama keraton dan *abdi dalem Suranata.* Usai pembacaan doa yang dipanjatkan oleh ulama keraton dan *abdi dalem Suranata* kemudian dilanjutkan dengan pemanjatan doa secara pribadi oleh masing-masing *putra sentana* yang dilakukan secara

bergiliran dengan menaiki *pundhen* dibawah pohon beringin putih *(rau)*. Upacara pemanjatan doa dilakukan secara bergiliran dimulai dari para *Gusti* yaitu putra-putri Sinuhun Pakubuwana, para *wayah dalem,* para *buyud dalem,* para *canggah dalem,* dan para *wareng dalem*. Adapun para *sentana dalem grad* enam dan seterusnya serta para *abdi dalem* melakukan doa di *pundhen* bawah pohon beringin putih *(rau)* tersebut. Setelah pemanjatan doa selesai, kemudian dilanjutkan dengan mengubur kepala kerbau di sisi selatan tidak jauh dari pohon beringin putih *(rau)* tersebut. Kemudian sesaji-sesaji yang lain diturunkan dari atas *pundhen* dan dibawa ke sebuah *pendhapa* yang letaknya bersebelahan dengan *pundhen* tersebut. Sesaji yang telah diturunkan kemudian dibagikan kepada para *abdi dalem* dan *kawula dalem* yang mengikuti prosesi ritual sesaji *Mahesa Lawung* hingga selesai.[15]

4. Etika Religius dalam Tradisi Wilujengan Nagari Keraton Kasunanan Surakarta.

Berdasarkan wawancara dengan KGPH Poeger tanggal 2 Mei 2016 didapat penjelasan bahwa sesaji yang dibawa ke hutan *(alas)* Krendowahono merupakan sesaji yang akan dibuang. Makna dibuang adalah makanan yang tidak layak dimakan yang dapat merusak kesehatan dan dilarang oleh agama. *Uborampe* yang dibawa ke hutan *(alas)* Krendowahono adalah wujud izin kepada Bethari Kalayuwati. Serta doa-doa yang dipanjatkan pada dasarnya ditujukan kepada Gusti Allah SWT. Keberadaan Bethari Kalayuwati dilambangkan sebagai hubungan yang baik antara manusia yang ada dialam nyata dengan makhluk lain yang tidak terlihat oleh mata yang bersifat halus. Maka *Tradisi Wilujengan Nagari Mahesa Lawung* mengandung makna permintaan manusia kepada *Gusti Engkang Akarya Jagat* untuk hidup dan kehidupan Keraton Kasunanan Surakarta dan Bangsa Indonesia agar senantiasa jauh dari halangan dan senantiasa aman, tenteram dan bahagia sejahtera.

15 Ibid, h. 43-44.

Tradisi *Wilujengan Nagari Mahesa Lawung* Keraton Kasunanan Surakarta bersifat religius. Hal ini dapat dilihat dalam *uborampe* tumpeng, kepala kerbau, dan doa-doa yang dipanjatkan. Sesaji ini sebagai bentuk pengharapan agar mendapatkan hidup yang selamat, sehat, nyaman dan sejahtera dunia dan akherat. Sesaji Tradisi *Wilujengan Nagari Mahesa Lawung* Keraton Kasunanan Surakarta bersifat sinkretisme Hindu, Budha dan Islam sebagaimana yang terjadi dalam budaya Jawa. Hal ini dapat dilihat dalam beberapa doa yang dipanjatkan dalam Tradisi *Wilujengan Nagari Mahesa Lawung*:

1. Do'a Tulak Tanggul

   Allahhumma tulak tanggul, ana lara saka kidul, tinulak bali mengidul rajah iman slamet. Allahhumma tulak tanggul, ana lara saka kulon, tinulak bali mengulon rajah iman slamet. Allahhumma tulak tanggul, ana lara saka elor, tinulak bali mengalor rajah iman slamet. Allahhumma tulak tanggul, ana lara saka wetan tinulak bali mengetan rajah iman slamet. Allahumma tulak tanggul, ana lara saka duwur, tinulak bali menduwur rajah iman slamet. Allahhumma tulak tanggul, ana lara saka ngisor tinulak bali mengisor rajah iman slamet. Birohmatika ya arkamarrokimiin.

Doa tersebut dipanjatkan untuk menolak bencana yang berasal dari seluruh penjuru mata angin, dari selatan, barat, utara, timur, atas dan bawah. Kata *Allahhumma dan birohmatika ya arkamarrokimiin* merupakan pengaruh Islam dalam doa yang sudah disesuaikan dengan lidah orang Jawa.

2. Do'a Rajah Kalacakra

   Allahhumma. Yammaraja, yamarani niramaya, yasilapa palsiya, yamidoro radamiya, yamidosa sadomiya, yadayuda dayudaya, yasiyaca cayasiya, yasihama mahasiya. Allahhumma menunjukkan doa Islam. Sedangkan Yammaraja, yamarani niramaya, yasilapa palsiya, yamidoro radamiya, yamidosa sadomiya, yadayuda dayudaya, yasiyaca cayasiya, yasihama mahasiya merupakan doa Hindu.

3. Do'a Sangga Buwana

Allahhumma fawakkal la'illaha illallah Mukammadur rosulullоh. Allahhumma lakal kamdu mangalam tana wanas aluka bi'asma ikangadim

Di dalam do'a Sangga Buwana terdapat doa dalam bahasa Arab dan doa agama Budha dan Hindu. Demikian juga ada aneka macam tumpeng yang disajikan dalam Tradisi *Wilujengan Nagari Mahesa Lawung* antara lain sebagai berikut:

1. Tumpeng Jawi

   tumpeng yang terbuat dari nasi putih. Tumpeng ini disajikan dengan jumlah yang banyak dengan bentuk meruncing. Pucuk tumpeng merupakan lambang perjalanan hidup manusia sejak lahir sampai kembali kesatu titik tertinggi yaitu Tuhan yang Maha Pencipta. Pucuk tumpeng juga melambangkan *meru (mahameru)*, menyembah *(manembah)* kepada Tuhan Yang Maha Esa. Hakikat tumpeng meyakini ada kekuatan adikodrati dari luar diri manusia.

2. Tumpeng Sangga Buwana

   Sangga berarti menyangga, *buwana* berarti bumi. Tumpeng Sangga Buwana bertujuan bahwa penciptaan manusia diantaranya menjaga dan memelihara bumi agar tetap lestari atau dalam agama Islam dikenal dengan istilah *khalifatu fil ardhi.*

3. Tumpeng Kendit Hitam

   Tumpeng ini dihiasi pita berwarna hitam melingkar. Hitam berarti menyimbolkan pembatas yang baik dan buruk.

4. Tumpeng Megana Ayam

   Megana artinya sayuran yang dimasak tanpa bumbu. Bumbu dimasak terpisah dengan parutan kelapa. Megana artinya bumi sebagai tempat berpijak manusia. Ayam merupakan symbol dari adanya sebuah kehidupan.

5. Tumpeng Megana Tigan

   Tigan artinya telur. Telur merupakan symbol dari proses terjadinya manusia yang berasal dari wiji dadi (telur).

6. Tumpeng wuduk

   Tumpeng wuduk terbuat dari nasi gurih, dimaksudkan dalam hidup manusia harus mempunyai kemantapan dan keyakinan yang tertuju pada Tuhan.

7. Tumpeng Pucuk Peksi

   Pucuk berarti puncak, peksi adalah burung. Keduanya selalu diatas. Manusia harus mempunyai wawasan yang luas, manusia harus menjaga keseimbangan antara kepentingan pribadi dan lingkungan dengan tidak berbuat dengki dan iri.

8. Tumpeng Urubing Damar

   Urubing Damar artinya lampu yang menyala. Saat lampu menyala akan muncul 3 warna kuning, merah dan biru.Warna ini berarti warna kehidupan manusia yaitu dunia, surga dan neraka.

Berdasarkan pada pemaparan diatas dapat dilihat bahwa di dalam Tradisi *Wilujengan Nagari Mahesa Lawung* Keraton Kasunanan Surakarta terdapat nilai etis yang mengarah kepada Etika Religius. Etika Religius Islam – Hindu dan Budha.

C. PENUTUP

Tradisi *Wilujengan Nagari Mahesa Lawung* Keraton Kasunanan Surakarta adalah sebuah tradisi pengharapan untuk mencari kesejahteraan dan keselamatan bagi bangsa dan negara. Nilai Etis dalam Tradisi *Wilujengan Nagari Mahesa Lawung* Keraton Kasunanan Surakarta, lebih mengarah kepada Etika Religius atau Etika Keagamaan *(Relegical Ethics)*. Hal ini dapat dilihat dalam *uborampe* sesaji Tradisi *Wilujengan Nagari Mahesa Lawung* tersebut.

DAFTAR PUSTAKA

Bakker, A.H. 1978. "Manusia dan simbol" dalam *sekitar Manusia, Bunga Rampai tentang Filsafat Manusia.* Jakarta: PT.Gramedia.

Brataningrat, dkk. 1985. *Kraton Kasunanan Surakarta Hadiningrat Sasana Pusaka: Menerti Kewajiban Abdi Dalem Juru Suranata, Mahesa Lawung, donga-donga Nglabuh Pados Sekar Jayakusuna, Sama Mriksa Kesagedan Juru Suranata.*

Bratasiswara, Harmanto. 2000. *Bauwarna Adat Tata Cara Jawa.* Jakarta: Suryasumirat, 2000.

Hardjopandoyo. 1941. *Sanggaran Krendhawahana,* Majalah Jawa, terj. Sutono Surakarta: Rekso Pusoko.

Hariwijaya, M. 2006. *Islam Kejawen.* Yogyakarta: Gelombang Pasang.

Haq, Muhammad Zairul. 2011. *Mutiara Hidup Manusia Jawa: Menggali Butir-Butir Ajaran Lokal Jawa Untuk Menuju Kearifan Hidup Dunia Akhirat.* Yogyakarta: Aditya Media Publising.

Herusatoto, Budiono. 1987. *Simbolisme Dalam Budaya Jawa.* Yogyakarta: Hadindita Graha Widia.

Kaelan. 2005. *Metode Penelitian Kualitatif Bidang Filsafat*. Yogyakarta: Paradigma.

Kusumantoyono. 1992. *Sesaji Mahesa Lawung, Wilujengan Nagari.* Surabaya: Jayabaya.

Laksono. 1985. *Tradisi dalam Struktur Masyarakat Jawa Kerajaan dan Pedesaan* Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.

Lexy J. Moleong. 2004. *Metodologi Penelitian Kualitatif*, cet ke. 20. Bandung: PT. Remaja Rosdakarya.

Panitia Jumenengan, *Jadwal Waktu Upacara Mahesa Lawung.* Surakarta: Rekso Pusoko, t.th.

Poeger. 2006. *Sesaji dan Wilujengan, Tata Cara Upacara Kraton Kasunanan Surakarta Hadiningrat.* Surakarta: Kraton Kasunanan Surakarta.

Poerdarminto. 1990. *Kamus Besar Bahasa Indonesia cet III.* Jakarta: Balai Pustaka.

Peursen, C.A. Van. 1984. *Strategi Kebudayaan.* Yogyakarta-Jakarta: Kanisius – BPK Gunung Mulia.

Poespoprodjo. 1999. *Filsafat Moral: Kesusilaan Dalam Teori dan Praktek.* Bandung: Pustaka Grafika.

Puspaningrat dan Sunjandjari. 1996. *Tata Cara Adat Kirab Pusaka Keraton Kasunanan Surakarta.* Surakarta: CV. Cendrawasih.

Salam, Burhanuddin. 1997. *Etika Sosial: Asas Moral Dalam Kehidupan Manusia.* Jakarta: PT Rineka Cipta.

Satoto, Budiono Heru. 2003. *Simbolisme dalam Budaya Jawa.* Yogyakarta: Hanindita Graha Widia.

Setiawan, Ahmad. 2003. *Perilaku Birokrasi Dalam Pengaruh Paham Kekuasaan Jawa.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Suseno, Franz Magnis. 1991. *Etika Jawa Sebuah Analisis Falsafi Tentang Kebijaksanaan Hidup Jawa.* Jakarta: PT. Gramedia.

Syukur, Suparman. 2004. *Etika Religius*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Tebba, Sudirman. 2007. *Etika dan Tasawuf Jawa Untuk Meraih Ketenangan Jiwa* Banten: Pustaka Irfan.

Tibi, Bassam. 1999. *Islam Kebudayaan dan Perubahan Sosial*. Yogyakarta: Tiara Wacana.

Wahyu. 1986. *Wawasan Ilmu Sosial Dasar.* Surabaya: Usaha Nasional.

Winarnokusumo, KPA. 2016. *Sesaji Rajawedha utawi Wilujengan Nagari Maesalawung.* Surakarta: Kantor Sasana Wilapa Karaton Surakarta.

Yosodipura. 1985. *Bab Sesaji Mahesa Lawung: Keterangan Katampi Sangkeng Joyokusumo.*

WAWANCARA dengan KGPH Poeger tanggal 2 Mei 2016.

SUFI *HEALING* SEBAGAI UPAYA PENYEMBUHAN KORBAN PENYALAHGUNA NARKOBA

Supriyanto & Suparmi
UIN Raden Mas Said Surakarta

A. PENDAHULUAN

Fakta yang terjadi, saat ini pengguna narkoba di Indonesia mengalami peningkatan yang tinggi. Dampaknya mengakibatkan ganguan mental, bahkan kematian masyarakat di Indonesia. Menurut data dari Badan Narkotika Nasional, "saat ini diperkiran ada 190 juta pengguna narkotika di seluruh dunia". (BNN RI, 2005 : 26). Jadi hampir setiap negara di dunia, mendjadi ancaman penggunaan narkoba. Ancaman narkoba di Indonesia sendiri juga sangat memprihatinkan, dilihat dari jumlah proporsi penyalahgunanya, jenis pengunanya, dan jumlah narkoba yang telah disalahgunakan serta diedarkan secara sembunyi-sembunyi.

Dilihat dari tingkat konsumsi narkoba, di Indonesia angka penggunaan narkoba dari tahun ke tahun telah mengalami peningkatan dibuktikan pada tahun 2017 telah mengantongi angka sebesar 1,77% setara dengan 3.376.115 orang antara usia 10-59 tahun. Sedangkan pada tahun 2018 (dari 13 Ibukota provinsi di Indonesia) mencapai hingga 3,2% yaitu setara dengan 2,29 juta orang, mereka yang rata-rata usia 15-35 tahun**.** (Kompas, oleh

Fahmi Ahmad Burhan, pada 11 Desember 2019, 09.30 WIB). Daerah penyebaran narkoba di Indonesia pun bermacam-macam mulai dari pedesaan dan kota-kota besar. Salah satu daerah yang tingkat pengguna narkoba cukup tinggi adalah kota Yogyakarta, karena Yogyakarta merupakan pusat kota pendidikan dari berbagai daerah banyak yang merantu ingin menimba ilmu di kota tersebut. Berdasarkan data dari Polda DIY menyebutkan pada tahun 2017 jumlah kasus narkoba yang ditangani telah mencapai 371 kasus narkoba dengan 462 tersangka. Lalu pada tahun 2018 mengalami peningkatan menjadi 448 kasus dengan 551 tersangka.(Kompas, Yosea Arga Pramudita, pada 13 Desember 2019, 11.00 WIB).

Para korban penyalahguna narkoba tidak bisa pulih hanya dengan rehabilitasi medis dan sosial saja, melainkan mereka harus disentuh ruh, badan dan jiwanya serta diperbaiki jasmani dan rohaninya agar mereka sadar secara mental dan bisa memulihkan seluruh pribadinya dengan berhenti tidak menggunakan narkoba kembali dan mengubah gaya hidupnya menjadi lebih baik lagi serta hidup sehat secara rohani dan jasmani. Karena manusia yang ketergantungan obat-obatan terlarang telah dihinggapi penyakit yang menyerang fisik maupun psikis (mental), maka pada saat itulah diperlukan adanya bimbingan dan penyuluhan untuk memberikan pengarahan dalam tingkah laku seorang pecandu narkoba.

Untuk membantu menangani korban penyalahguna narkoba yang ada di Indonesia khususnya di kota Yogyakarta, berdirilah Pondok Pesantren Al-Islamy sebagai salah satu tempat rehabilitasi, yang bekerjasama dengan Badan Narkotika Nasional Provinsi Yogyakarta. Proses penyembuhan yang diterapkan pada Pesantren ini adalah dengan sufi *healing* yang memadukan pendekatan psikologi dan tasawuf yang menekanakan kepada ibadah harian, seperti dzikir, shalat, puasa dan lain sebagainya. Oleh karena itu, menarik untuk meneliti lebih dalam bagaimana peran sufi *healing* ini, sebagi upaya penyembuhan korban penyalahguna narkoba di Pesantren Al-Islamy? dan juga menarik untuk menganalisa

bagaimana dampak terapi tersebut terhadap anak bina di Pesantren Al-Islamy Yogyakarta? Dengan demikian, penelitan ini diharapkan dapat memberikan informasi bagi masyarakat yang saat ini menjadi korban penyalahguna narkoba, untuk dapat melakukan penyembuhan dengan pendekatan sufi *healing*.

Penelitan mengenai psikoterapi islam terhadap pecandu narkoba ini, sebenarnya sudah banyak dikaji oleh para peneliti, di antaranya oleh (M. Toriqul Chaer, 2014) dengan judul "*Terapi Inabah dan Pecandu"* tulisan ini membahas tentang teknik amaliyah Tarekat Qodiriyah Naqsabandiyah di Pondok Pesantren Suryalaya Tasikmalaya. Selanjutnya, penelitian yang dilakuan (Muhammad Amin Syukur, 2012), dengan judul "*Sufi Healing:Terapi dalam literature tasawuf"*. Tulisan ini membahas cara alternatif penyembuhan penyakit secara tepat dengan *Sufi healing*. Sebagai salah satu bentuk terapi alternatif yang diaplikasikan dengan menggunakan nilai tasawuf/sufisme sebagai cara pencegahan. Selain itu, terdapat juga tulisan tentang *"Metode Inabah Sebagai Terapi Edukasi Islam Para Pecandu Narkoba*" yang ditulis oleh (Syarifah Gustiawati Mukri, 2019). Tulisan dalam jurnal ini mengkaji tentang metode inabah sebagai konsep perawatan bagi korban penyalahguna narkoba, perawatan remaja nakal, dan berbagai bentuk penyakit kerohanian.

Selain beberapa penelitian di atas, terdapat beberapa penelitian lain yang membahas metode inabah sebagai terapi korban penyalahguna narkoba. Penelitan tersebut pernah dilakukan, di antaranya oleh (Tajiri, 2019), (Rachmaningtyas & Mubarak, 2014), dan (Haryanto, 2015)**.** Yang menjadikan penelitian di pesantren Al Islamy ini menarik dari penelitian-penelitin sebelumnya adalah pada metode terapi sufi *healing* yang diterapkan. Yakni memadukan konseling (psikologi) dengan psikoterapi islam (tasawuf) serta pengembangan keterampilan anak bina. Penelitian ini dilaksnakan selama tiga bulan di pesantren Al Islamy Yogyakarta, data diperoleh dengan observasi dan wawancara mendalam yang melibatkan

pengasuh, ustadz dan pengelola pesantren, serta beberapa anak bina baik yang sedang menjalankan proses terapai maupun yang sudah sembuh pasca terapi.

B. GAMBARAN UMUM PONDOK PESANTREN AL-ISLAMY YOGYAKARTA

Pondok Pesantren Al-Islamy Yogyakarta didirikan oleh KH. A Priharsoyo pada 1984 di Dusun Padaan, Desa Banjarharjo, Kecamatan Kalibawang Kabupaten Kulon Progo, Daerah Istimewa Yogyakarta. Pondok Pesantren Al-Islamy merupakan salah satu lembaga rehabilitasi bagi korban penyalahguna narkoba yang menggunakan metode berbasis islam. Letak geografisnya di sebuah pedesaan dengan dataran tinggi, memiliki udara yang sejuk, dan jauh dari keramaian kota dengan kondisi jalan yang mudah dijangkau oleh kendaraan umum.

KH. A Priharsoyo adalah suami dari Ibu Hj Puji Utari yang saat ini menjadi pimpinan Pondok Pesantren Al-Islamy. Berdasarkan keterangan, KH. A Priharsoyo merupakan seorang missionaris yang dulunya beragama katholik. Kemudian, beliau memeluk Agama Islam pada 6 Januari 1976. Setelah memeluk Agama Islam beliau mulai membangun tempat ibadah yang sekarang bernama Pondok Pesantren Al-Islamy di sekitar tempat tinggalnya.(Dokumen Profil Pondok Pesantren Al-Islamy)

Pada saat itu kegigihan beliau ingin memperbaiki diri dan lingkungan sekitarnya mulai diakui oleh masyarakat sekitar. Sehingga, banyak orang tua yang ingin menitipkan anaknya untuk dibina. Berdasarkan kepercayaan dan permintaan masyarakat tersebut, maka beliau mulai mencari seorang ustadz untuk memperlancar proses belajar mengajar dirumahnya. Karena beliau menyadari akan kemampuan agamanya yang masih awam. Kemudian beliau juga memilki tujuan untuk memperbaiki akhlak dan moral orang-orang yang merupakan korban penyalahguna

narkoba dan sejenisnya.(Dokumen Profil Pondok Pesantren Al-Islamy)

Pondok Pesantren Al-Islamy, kemudian berkembang tidak hanya terbatas untuk memberikan pengetahuan agama saja, tetapi juga memberikan pelayanan sebagai lembaga rehabilitasi korban penyalahguna narkoba. Sistem rehabilitasi yang diterapkan di Pondok Pesantren Al-Islamy sama seperti yang terdapat di Pondok Pesantren Suryalaya, Tasikmalaya, Jawa Barat. Pendekatan yang dilakukan yakni menggunakan amalan Tarekat Qodariyah Naqsabandiyah. Pengetahuan mengenai pelayanan rehabilitasi dengan metode inabah ini berawal dari seorang tokoh masyarakat yang dikirim untuk mewakili Pondok Pesantren Al-Islamy untuk belajar ke Pondok Pesantren Suryalaya. Mereka mendapatkan bimbingan selama tiga bulan mengenai tata cara pengobatan terhadap korban penyalahguna narkoba dan kenakalan remaja.

Pondok Pesantren Al-Islamy adalah salah satu pondok rehabilitasi pertama di Yogyakarta. Selama berdirinya Pondok Pesantren Al-Islamy cukup meraih banyak penghargaan, salah satunya yang terbaru yaitu penghargaan dari kementerian sosial pada 2015. Kemudian, mendapat piagam penghargaan perlombaan festival kasidah se-kecamatan Kalibawang. Pondok Pesantren al-Islamy juga bekerjasama dengan BNN DIY, dan memperoleh penghargaan BNN MADYA pada tahun 2003. Pondok Pesantren Al-Islamy sempat tidak beroperasi selama kurang lebih 3 tahun dikarenakan pengasuh Pondok Pesantren Al-Islamy Yaitu Bapak KH. A Priharsoyo mengalami musibah (sakit), sehingga Pesantren Al-Islamyini kurang lebih 3 tahun menolak *klien* baru atau anak bina baru. Kemudian Pondok Pesantren Al-Islamy baru mulai beroperasi kembali pada 2015.(Wawancara Pribadi dengan Bambang Saputro 24 Oktober 2019.)

Pondok Pesantren Al-Islamy memiliki dasar hukum, *pertama* akta notaris dengan nama notaris Ahmad Dien Prawirakarsa, SH, nomor 01 pada tanggal 01 oktober 2015 dengan nomor NPWP

31.508.346.9-544.000. *Kedua* keputusan menteri hukum dan hak asasi manusia Republik Indonesia dengan nomor: AHU-0015164. AH.01.04 pada tahun 2015 tentang pengesahan pendirian Badan Hukum Yayasan Al-Islamy. *Ketiga* keputusan kepala badan kerjasama dan penanaman modal Daerah Istimewa Yogyakarta dengan nomor: 222/917/GR.I/2015 terkait izin operasional Yayasan Al-Islamy. *Keempat* keputusan menteri sosial Republik Indonesia dengan nomor: 98/HUK/2015 tentang Pondok Pesantren Al-Islamy sebagai Institusi Penerima Wajib Lapor (IPWL) bagi korban penyalahguna Narkotika, Psikotropika, dan Zat Adiktif lainnya dalam tahapan pertama pada tahun 2016.(Dokumen Profil Pondok Pesantren Al-Islamy.)

Perkembangan anak bina di Pondok Pesantren Al-Islamy Kulonprogo Yogyakarta ini memang tergantung dari jumlah pemakai narkoba dari tahun ke tahun. Data hasil penelusuran peneliti, diperoleh jumlah anak bina mulai dari tahun 2015-2019. Jumlah anak bina yang telah keluar masuk Pondok Pesantren Al-Islamy Kulonprogo dari tahun 2015-2019 mengalami jumlah peningkatan yang signifikan pada tahun 2015 yakni terdapat 58 anak bina yang rawat inap, pada tahun 2016 bertambah lagi menjadi 20 anak bina rawat inap dan 40 rawat jalan. Sedangkan pada tahun 2017 terjadi peningkatan menjadi 10 anak bina rawat inap dan 75 rawat jalan. Pada tahun 2018 terdapat 20 anak bina rawat inap dan 50 rawat jalan. Pada tahun 2019 mengalami penurunan menjadi 10 anak bina rawat inap dan 35 rawat jalan.

Berdasarkan data hasil wawancara dengan konselor, kebanyakan dari anak bina yang memakai narkoba terbilang usia yang produktif karena mereka masih berada di jenjang pendidikan dan itu sangat disayangkan bila ia harus terjerat kedalam narkoba. Bahkan ada juga wanita yang memakai narkoba dan minuman keras dikarenakan ia depresi diputuskan oleh pacarnya, ada juga yang faktor keluarga, ekonomi dan lain sebagainya. Jenis penggunaan narkoba pun juga macam-macam ada yang memakai sabu-sabu, alkohol, ganja dan

lain-lain. Dengan adanya perbedaan jenis narkoba yang di alami oleh anak bina di Pondok Pesantren Al-Islamy, maka akan lebih memudahkan pengurus dalam membina mereka.(Wawancara Pribadi dengan Ibu Wahzuni 28 Februari 2020)

Dari beberapa kasus latar belakang anak bina, yang masuk ke Pondok Pesantren Al-Islamy, mereka memiliki alasan yang berbeda-beda. Ada yang menyatakan mendapatkan dorongan semangat dari keluarganya, atas kemauan diri sendiri, ada juga yang dipaksa untuk direhabilitasi ke pondok. Salah satunya adalah AB (inisial nama) anak bina pengguna sabu-sabu, dia mengungkapkan:

" Dulu waktu SMA saya sudah dikenalkan sabu-sabu oleh teman saya tapi itu saya hanya kenal doang saya tidak mengkonsumsi tetapi pas waktu saya masuk kuliah saya makailah itu sabu, dan saya juga sudah sempat rawat jalan sudah agak mendingan terus saya balik ke kampung eh di tawarin lagi sama temen akhirnya saya makai lagi dan dari situ orang tua saya tau terus saya suruh rawat inap aja akhirnya saya di bawa ke pondok".(Wawancara Pribadi dengan Anak Bina 28 Februari 2020)

C. PROSES REHABILITASI KORBAN PENYALAHGUNA NARKOBA DI PESANTREN AL-ISLAMY

Setiap anak bina yang hendak masuk ke Pesantren Al-Islamy ini harus mengikuti prosedur yang ada di pondok tersebut. Program terapi yang dilakukan oleh pesantren ini dimulai dengan beberapa tahapan mulai dari konseling, vokasional, puasa, ruqyah dan lain sebagainya. Akan tetapi, di Pesantren Al-Islamy ini, metode pembinaannya lebih menekankan pada praktek ibadah harian seperti shalat, puasa dan dzikir. Metode terapi yang dilakukan di Pondok Pesantren Al-Islamy merupakan metode yang murni menggunakan terapi religi. Namun, karena ada dua pembagian tingkat kecanduan, maka anak bina yang sudah terganggu secara mental atau yang sudah terkena syarafnya diimbangi dengan menggunakan bantuan

medis, yakni diberikan obat sesuai dengan anjuran pihak dokter maupun perawat yang menangani anak bina tersebut.

Berikut ini, prosedur masuknya anak bina di Pondok Pesantren Al-Islamy: *pertama*, tahap Awal (*Intake*) yakni untuk mendapatkan pembinaan korban penyalahguna narkoba dari pihak yang menitipkan melakukan pendaftaran, registrasi dan administrasi. Setelah mendaftar dan mengisi formulir, kemudian dilakukan wawancara yang berhubungan dengan keadaan dari anak bina. Adapun data yang diperlukan meliputi identitas anak bina, tingkat keterlibatan kecanduan narkoba, jenis obat yang digunakan dan menentukan langkah dalam proses pembinaan. (Wawancara Pribadi dengan Bambang Saputro, 6 Maret 2020)

Kedua, cek badan dan barang bawaan tahap ini dimaksudkan agar anak bina benar-benar tidak membawa barang apapun selama menjalani rehabilitasi di pondok. Selain itu, hal tersebut juga dimaksudkan agar anak bina tidak membawa membawa alat komunikasi seperti *handphone,* agar anak bina tidak bisa berkomunikasi dengan teman-temannya sesama pengguna narkoba, karena proses pemutusan jaringan komunikasi adalah hal paling utama dalam proses rehabilitasi.(Wawancara Pribadi dengan Bambang Saputro, 6 Maret 2020). Yang *ketiga* adalah tes urine dan kesehatan, pemeriksaan tes urine disaksikan oleh konselor/staf minimal 2 orang dan alat yang digunakan yaitu menggunakan 6 parameter, dan konselor akan menyediakan wadah penampung urine lalu anak bina akan mengisi berita acara pemeriksaan tes urine yang nantinya akan di tandatangani oleh anak bina dan konselor. Tes urine di sini dilakukan untuk mengetahui jenis zat apa yang sudah digunakan oleh anak bina dan memastikan anak bina yang *home visit* apakah sudah bersih dari zat atau tidak.(Wawancara Pribadi dengan Ibu Wahzuni, 28 Februari 2020)

Dan yang terakhir adalah asesmen, pada tahap asessmen, petugas melakukan asessmen awal dilakukan dengan pihak penitip atau keluarga untuk mengetahui terkait biodata diri anak

bina, biodata keluarga, kemudian riwayat penyalahguna narkoba, riwayat pendidikan, riwayat pekerjaan, riwayat hukum, dan riwayat psikiatri. Tujuan dari tahap ini yakni agar petugas mengetahui sejauh mana keterlibatan anak bina dalam memakai narkoba serta tingkat ketergantungannya. Setelah mengetahui tingkat ketergantungan dan jenis obat, anak bina di terima dan bisa mengikuti proses rehabilitasi yang diprogramkan oleh pondok pesantren. Untuk anak bina yang menjalankan rehabilitasi terdapat beberapa fase, karena minimal rehabilitasi di pondok adalah 6 bulan, dan untuk waktu maksimal tidak terbatas sesuai dengan tingkat kecanduan dan perubahan yang di alami oleh anak bina.(Wawancara Pribadi dengan Bambang Saputro 21 Februari 2020)

Setelah mengikuti prosedur pendaftaran, selanjutnya anak bina masuk pada tahapan proses pembinaan. Dalam pelaksanaannya meliputi beberapa tahapan, yaitu antara lain: *pertama*, **fase Induksi**, fase ini merupakan fase awal bagi mereka. Jadi pada fase ini anak bina di bimbing untuk mengikuti kegiatan yang ada. Namun biasanya tidak mudah karena mereka belum terbiasa dengan lingkungan maupun kegiatan yang baru dan masih asing bagi mereka. Ini adalah fase antara bulan pertama sampai ke dua. *Kedua*, **Fase primary** merupakan fase lanjutan, dalam fase ini diharapkan anak bina sudah dapat beradaptasi dengan lingkungan barunya dan menunjukkan perubahan. Untuk aktifitas terapi semuanya sama yang membedakan adalah waktu mereka untuk menjalankan atau membiasakan aktifitas ibadah sebagai bentuk terapi di Pondok Pesantren Al-Islamy. Fase ini antara 2 sampai 5 bulan.

Ketiga, **Fase Re-entry** yang diharapkan anak bina sudah memiliki kesiapan setelah selesai rehabilitasi. Fase ini selain terapi yang biasa dilakukan anak bina diarahkan untuk mendapatkan keterampilan sesuai dengan bakat dan minatnya. Fase ini berkisar antara bulan ke 5 sampai 6 jika sesuai program. Fase ini merupakan fase lanjutan, yaitu tahap untuk mempersiapkan anak bina memulai kembali keadaan setelah keluar dari pondok, dengan memberikan

pelatihan kegiatan keterampilan sesuai dengan bakat dan minat anak bina yang tersedia di pondok waktu dan tempatnya menyesuaikan.

Keempat.**Fase Pasca Rehab** Fase ini adalah program setelah anak bina mengikuti rehab dan sekedar mengawasi perubahan anak bina. Ini ada petugas yang khusus melakukan program ini. Untuk waktu dan tempatnya menyesuaikan anak bina dan petugas kesepakatan bersama. Jadi ini merupakan fase atau tahapan pasca anak bina mendapatkan rehabilitasi. Anak bina masih mendapatkan pemantauan dari pihak pondok sampai dinyatakan benar-benar dapat di lepas dengan keadaan baik dan sesuai yang di harapkan oleh berbagai pihak, baik keluarga, anak bina, pihak penitip maupun dari pihak pondok sendiri. Fase ini biasanya di hitung setelah anak bina 6 bulan menjalani rehabilitasi atau sesuai dengan ketentuan progam dari pondok.(Wawancara Pribadi dengan Ibu Hj Puji Utari, 27 Februari 2020).

Adapun, materi terapi keagamaan yang diberikan di Pondok Pesantren Al-Islamy ini meliputi aktifitas ibadah harian, seperti shalat, dzikir, dan puasa. Pelaksanaan shalat di dilakukan secara berjamaah, shalat merupakan bentuk ibadah fisik yang memiliki banyak manfaat untuk lebih mendekatkan diri kepada Allah maupun sebagai wahana untuk mendidik anak bina atau kelompok menjadi muslim yang shaleh. Shalat dapat memberikan kemanfaatan secara fisik shalat dapat membantu menggerakkan bagian-bagian tubuh pasien sehingga segala persendian dan urat-urat yang ada di tubuh tidak kaku dan dapat memudahkan aliran darah untuk mengalir. Semuanya dapat membantu pasien dalam menyembuhkan penyakit fisiknya (Basit, 2017). Persholatan adalah suatu benteng iman, hati dan fikiran muslim agar terhindar atau terlindungi dari perbuatan-perbuatan tidak baik seperti menyalahgunakan narkoba. Seperti yang diungkapkan oleh Bapak Sukamto selaku utadz:

> *"...Persholatan itu adalah pembelajaran mengenai tata cara shalat yang disyari'atkan. Karena latar belakang dari masing-masing pecandu itu memiliki pengetahuan tentang*

persholatan yang kurang, tentang keagamaan rata-rata seperti itu. Jadi kalau dia memahami mengenai persholatan inshaalah dia akan terhindar dari perbuatan-perbuatan seperti itu sedangkan yang shalat aja masih korupsi, masih selingkuh dam masih macam-macam itu yang shalat, apalagi yang tidak shalat...".(Wawancara Pribadi dengan Ustadz Sukamto 29 Februari 2020).

Ketika anak bina masuk ke pondok anak bina tahap awal dibekali terlebih dahulu tentang dasar-dasar shalat, jika anak bina sudah paham dan mengerti mengenai pentingnya ibadah shalat maka anak bina tidak akan mudah terjerumus ke hal yang negatif. Metode shalat dalam rehabilitasi ini adalah hal yang memang diharuskan, di mana hal ini bertujuan untuk menjaga tingkat keimanan seorang muslim dan muslimah, karena tanpa melaksanakan kewajiban shalat seorang muslim dan muslimah akan menjadi lemah dan kotor hal ini dalam artian seseorang yang mudah terjerumus kepada hal yang dilarang. (Wawancara Pribadi dengan Ustadz Sukamto, 15 Februari 2020.)

Terapi selanjutnya adalah ruqyah, kegiatan ruqyah ini dilakukan dalam satu bulan sekali biasanya pada akhir bulan. Dalam proses rehabilitasi dengan menggunakan pendekatan keagamaan melalui terapi ruqyah yang dilakukan oleh terapis agama memiliki beberapa tahapan yang harus dilakukan. Penjabarannya yaitu sebelum melakukan terapi ruqyah anak bina harus berwudhu terlebih dahulu untuk mensucikan diri, kemudian anak bina melaksanakan shalat wajib (jika belum melaksanakan shalat wajib). Setelah itu anak bina duduk bersemedi bersama dengan terapis agama, lalu dibacakan ayat-ayat suci Al-Qur'an dan anak bina juga mengikuti bacaan yang dibacakan oleh terapis agama. Surah yang di bacakan adalah: 1) Surah Al-Fatihah, 2) Ayat Kursi, 3) Surah Al-Ikhlas, 4) Surah Al-Falaq, 5) Surah An-Nas, 6) Istigfar, 7) Hauqolah, 8) Hamdalah. (Wawancara Pribadi dengan Bapak Zena Fajrin Naufal, 28 Februari 2020).

Pada saat pelaksanaan ruqyah di hadapan mereka sudah tersedia air putih sebagai medianya, kemudian disampingnya juga disediakan plastik untuk nantinya pada suatu tingkat tertentu mereka akan mual, pusing setelah membacakan ayat-ayat al-Qur'an. Air putih tersebut, setelah dibacakan ayat-ayat al-Qur'an, kemudian di minum dan diusapkan keseluruh tubuh, diulangi beberapa kali sampai merasa mual, pusing sehingga pada puncaknya mereka akan merasa segala sesuatu yang menyangkut di dalam tubuh, sendi-sendi mereka itu keluar dengan sendirinya dalam bentuk aura-aura negatif. Hal ini menurut pengasuh pessantren memang dilakukan oleh sahabat nabi, sesuai dengan tuntunani islam. Kemudian terapis dilanjutkan degnan melakukan totok kepalanya, tdengan mengucapkan dzikir yang keras lalu mereka akan mual, pusing sampai titik klimaksnya baru diakhiri. (Wawancara Pribadi dengan Bapak Zena Fajrin Naufal, 28 Februari 2020)

Metode ruqyah ini, dapat dikatakan sebagai penyembuhan awal atau terapi awal pada anak bina, hal ini baik untuk kebersihan fikiran dan hati anak bina dan dapat mempermudah tahapan terapi selanjutnya agar anak bina lebih tenang dalam mengikuti tahapan rehabilitasi selanjutnya karena tidak mudah untuk membuat anak bina mau mengikuti tahapan rehabilitasi dengan benar dan baik. Kemudian terapi dilanjutkan degan dzikir. Dzikir dilakukan setelah shalat fardhu maupun shalat sunnah. Tujuan dzikir yang digunakan untuk membersihkan hati, membuat lupa kepada narkoba. Karena dengan dzikir akan lupa dengan hal-hal yang memabukan, menyenangkan dan tidak memiliki waktu untuk melamun ataupun hal yang lain yang dapat mempengaruhi kondisi psikologis anak bina. Dengan memperbanyak dzikir maka sedikit waktu bagi mereka memiliki waktu kosong, sehingga akan menjadi kebiasaan dan proses pemulihan mudah untuk dilakukan.(Wawancara Pribadi dengan Ustadz Sukamto, 27 Februari 2020)

Dzikir dilakukan dengan melafalkan *Laa Ilaaha Illaaha Illallah* yang dipimpin oleh seorang ustadz. Biasanya dzikir ini dilakukan

setelah shalat fardhu atau sholat sunnah yang di baca minimal 165 kali dengan suara keras. Selanjutnya masing-masing anak bina menggerakkan kepala dari bahu kanan dengan menurunkannya kepangkal dada sebelah kiri. Dzikir di pilih sebagai metode terapi memulihkan korban penyalahguna narkoba karena salah satu manfaatnya yaitu sebagai *syifa'* (obat) (Wawancara Pribadi dengan Ustadz Sukamto, 27 Februari 2020).

Dzikir yang digunakan dalam terapi ini, dapat dikatakan memeiliki beberapa keutamaan yang sangat berguna dalam proses penyembuhan. Diantara keutamaan dzikir tersebut, hati akan merasa lebih nyaman dan tentram serta iman semakin bertambah. Selain dzikir yang mempunyai berbagai manfaat bagi anak bina, metode shalat dan puasa juga banyak memberikan manfaat bagi para anak bina. manfaat tersebut antara lain shalat hati akan lebih tenang karena shalat merupakan obat yang paling mujarab untuk ketenangan hati dan pikiran menjadi lebih tenang. Sedangkan manfaat yang diperoleh anak bina dengan melakukan puasa ialah merupakan perisai dalam hidup yang dapat mengekang dorongan syahwat di dalam diri, serta dapat memberikan kebahagiaan hati dalam waktu cepat atau lambat dan lain sebagainya yang mempunyai dampak positif bagi kesehatan manusia baik fisik maupun psikis.

Selain beberapa materi terapi di atas, terdapt pula konseling Individu maupun kelompok. Konseling individu atau kelompok dilakukan untuk melihat perkembangan mental anak bina. Konseling kelompok dapat dilakukan untuk melihat bagaimana cara anak bina membantu memecahkan masalah yang ada pada diri anak bina. Memberikan motivasi kepada anak bina terkait hal-hal yang akan di capai. Tujuan dari konseling ini untuk meningkat *soft skill* anak bina, meningkatkan wawasan & pengetahuan dan membangun kreatifitas para anak bina. Hal ini sesuai dengan yang diungkapkan oleh Ibu Nuni selaku Konselor yaitu:

> *"...kami memberikan materi motivasi dan arahan-arahan yaitu motivasi untuk diri mereka agar tetap semangat dalam*

menjalani proses rehabilitasi untuk kesembuhan diri mereka sendiri dan arahan-arahan dalam berperilaku atau bersikap sesuai ajaran Agama Islam..."(Wawancara Pribadi dengan Ibu Wahzuni, 28 Februari 2020)

Motivasi dan arahan-arahan memiliki nilai yang positif untuk anak bina agar memiliki dasar ilmu dalam berakhlakul karimah yang ajaran Agama Islam. Selain itu juga terdapat vokasional, dalam hal ini pesantren menyediakan lahan sebagai vokasional, yang bisa di sebut sebagai sistem atau cara pengembangan diri sebelum pulih dari narkoba. Lahan yang disediakan adalah berupa peternakan sapi, peternakan telur ayam, peternakan ayam potong, perikanan, dan perkebunan kecil dengan beberapa tanaman. Sebagaiamana yang diungkapkan oleh Ibu Hj Puji Utari selaku pimpinan pondok:

"...kami menyediakan peternakan sapi, perkebunan kecil dengan beberapa tanaman, peternakan telur ayam, perikanan dan peternakan ayam potong sebagai media mereka (klien). Kami mengajarkan mereka (klien) dalam proses vokasional ini agar mereka (klien) bisa bekerja mandiri saat mereka (klien) sudah sembuh karena korban penyalahguna narkoba yang sudah sembuh memiliki kesulitan dalam mencari pekerjaan maka dari itu kami menyediakan media untuk mengajarkan mereka (klien)...".(Wawancara Pribadi Dengan Ibu Hj Puji Utari 27 Februari 2020)

Di pondok ini mereka juga diberikan kegiatan-kegiatan lainnya, seperti olahraga, dan kewirausahaan. Vokasional dapat dikatakan sebagai terapi sosial yang diberikan di pesantren ini. Hal ini sangat baik untuk anak bina agar dapat menata masa de pan yang lebih baik.

D. DAMPAK TERAPI TERHADAP PERKEMBANGAN ANAK BINA

Secara umum, anak bina yang menjalani rehabilitasi di pondok ini merupakan orang-orang yang ingin kembali ke jalan yang benar.

Mereka berupaya meninggalkan kebiasaan mereka terdahulu yang dapat dikategorikan sebagai perbuatan yang menyimpang dari norma agama maupun masyarakat. Berdasarkan keterangan yang telah dijelaskan di atas bahwa penyembuhan yang dilakukan oleh pondok terhadap korban penyalahguna narkoba memiliki dampak yang positif bagi anak bina. Hal ini sebagaimana disampaikan salah satu konselor, Bambang Saputro:

> *"Bahwa dampak terapi inabah terhadap anak bina memiliki dampak positif dan negatifnya, tetapi lebih banyak ke dampak positinya. selalu ada klien yang benar-benar ingin hijrah dalam arti tidak kembali ke komunitas yang sama, dan dia bisa menjaga kepulihan. Tetapi jika kembali lagi ke komunitas atau lingkungannya, lama-kelamaan dia akan kembali lagi ke dunia narkoba tersebut. pada dasarnya kepulihan semua tergantung dari niat pada diri klien tersebut.".(Wawancara Pribadi dengan Bambang Saputro 6 Maret 2020)*

Dampak positifnya ini, banyak anak bina yang sudah melakukan rehabilitasi di Pondok Al-Islamy yang merasa tenang kehidupannya dan sudah pulih bisa beraktivitas kembali, ada yang bisa bekerja, ada yang meneruskan pendidikannya kembali. Untuk dampak negatifnya yaitu di awal-awal mereka belum bisa beradaptasi dengan lingkungan barunya dan belom bisa mengikuti kegiatan yang ada di pondok.

Selain itu, perubahan pada fisik juga terlihat sangat jelas seperti, tubuh menjadi kurus, muka pucat, merah, layu, cekung, bibir hitam pucat. Dampak yang ditimbulkan oleh pengguna narkoba tidak hanya menyerang pada fisik saja, tetapi juga menyerang psikis, karena pengguna narkoba yang berlebihan akan merusak jiwa dan raga seseorang. Menurut hakim, narkoba yang di konsumsi seseorang akan masuk ke dalam pendarahan kemudian mengganggu system syaraf pusat dan otak manusia (Hakim, 2004). Kebanyakan para pengguna narkoba akan mengalami penyakit organ tubuh yang ada hubungannya dengan ginjal dan paru-paru, itu bisa disembuhkan

akan tetapi membutuhkan proses yang lama kurang lebih 1 tahun. Untuk penyembuhannya ini selama menjalani rehabilitasi diimbangi dengan bantuan medis yang sudah diberikan oleh dokter. Setelah anak bina menjalani proses rehabilitasi dilihat dari segi medis anak bina merasakan dampak yang positif bagi tubuh dan sedikit demi sedikit telah pulih dari ketergantungan narkoba.(Wawancara Pribadi dengan Bambang Saputro, 6 Maret 2020)

Perubahan dari segi sikap dan perilaku anak bina di sini terlihat signifikan. Yang awalnya memiliki sikap dan perilaku kurang baik, seperti tidak sopan dengan orang yang lebih tuanya, tidak patuh terhadap aturan pondok. Setelah direhabilitasi selama dua sampai tiga bulan, anak bina mulai memperlihatkan perubahan-perubahan positif. Seperti sikap sopan dengan orang yang lebih tua, mulai patuh terhadap peraturan yang telah ditetapkan di pondok pesantren, mulai mengikuti proses rehabilitasi dengan baik. Secara psikis anak bina cukup banyak yang belajar bagaimana meningkatkan kedewasaan, dan sehingga tingkat kecanduan pada diri anak bina sudah berkurang. Perubahan sikap dan perilaku ini sedikit demi sedikit terlihat karena kegigihan dan kesabaran para konselor agama dalam merehabilitasi anak bina dengan pendekatan Agama Islam yang memang diterapkan di Pondok Pesantren Al-Islamy (Wawancara Pribadi dengan Ibu Wahzuni, 28 Februari 2020).

Setelah menjalani proses rehabilitasi anak bina juga merasakan ketenangan jiwa, sebelum anak bina mengikuti terapi ini, hidupnya hanya untuk memikirkan bagaimana mendapatkan obat-obatan itu lagi. Tetapi setelah anak bina mengikuti terapi yang ada di pondok pesantren seperti shalat, dzikir, puasa, ruqyah, membaca Al-Qur'an, anak bina merasa lebih tenang karena beban yang selama ini ia rasakan tiba-tiba hilang dengan seketika. Apalagi ketika mengikuti terapi dzikir seakan-akan anak bina sedang dekat dengan Allah. Anak bina juga dapat memetik hikmah selama mengikuti proses terapi tersebut, dan dapat memperdalam ilmu agamanya (Wawancara pribadi dengan anak bina, 1 Maret 2020).

Perubahan selanjutnya, yang tampak pada diri anak bina setelah direhabilitasi adalah adanya perubahan mental pada diri anak bina. Yang sebelumnya anak bina tidak berani untuk bersosialisasi dengan orang-orang disekitarnya (orang tidak dikenal/orang baru), menjadi berani terbuka, dan juga terbuka dengan konselor agama di Pesantren. (Wawancara Pribadi dengan Ibu Wahzuni, 28 Februari 2020). Setelah direhabilitasi selama tiga sampai empat bulan, anak bina mulai memperlihatkan perubahan-perubahan positif seperti menjadi mulai berani bersosialisasi dengan orang-orang sekitarnya, mulai belajar bersosialisasi dengan cara yang baik, kembali percaya diri dalam bergaul dengan masyarakat sekitar. Selain itu, anak bina juga mulai terbuka dengan konselor agama di pondok pesantren, dan anak bina mulai mau mengungkapkan pendapat atau ide pada saat konseling kelompok atau diskusi kecil dengan teman-teman di asrama pondok. Hal ini sebagaimana yang diungkapkan oleh Ibu Nuni selaku konselor agama, yakni:

> *"…pengaruh perubahan kecanduan dari rehabilitasi dengan pendekatan agama, di lihat dari sikap, perilaku dan mental klien…".(Wawancara Pribadi dengan Ibu Wahzuni 28 Februari 2020)*

Pengaruh rehabilitasi dengan pendekatan agama yang ada di pondok pesantren ini memang terlihat adanya perubahan meski tidak secara langsung, namun membutuhkan proses dua sampai tiga bulan setelah anak bina direhabilitasi (Wawancara Pribadi dengan Ibu Wahzuni 28 Februari 2020).

Berdasarkan hasil wawancara dengan anak bina bernama PR (merupakan anak bina baru) ia merasa belum nyaman dengan lingkungan barunya. Anak bina ini merupakan titipan dari pihak keluarga yang mengikuti rehabilitasi ini karena terpaksa. jadi anak bina ini belum memiliki keinginan dalam dirinya untuk sembuh. Selain itu anak bina ini masih sering diingatkan dalam hal ibadah dan aktifitas di pondok, merasa sering cemas tanpa alasan. Anak bina ini merasa tidak terbiasa menjalani aktifitas ibadah seperti yang

diterapkan di pondok, jadi masih ada rasa terpaksa menjalani terapi maupun aktifitas yang lain.(Wawancara Pribadi dengan Anak Bina, 27 Februari 2020). Anak bina ini termasuk dalam tahap induksi karena baru sekitar 1 sampai 2 bulan di pondok. Fase ini yakni penyesuaian diri terhadap lingkungan baru. Anak bina menjalankan aktifitas sehari-hari seperti ibadah maupun kegiatan yang lain dengan arahan terapis maupun pegawai yang lain.

Selanjutnya, Nf yang merupakan anak bina pada tahap primary. Ia memiliki banyak teman di pondok, ia sudah memiliki kesadaran dalam hal ibadah meskipun terkadang masih diingatkan. Ia menjalankan setiap kegiatan di pondok dengan senang hati dan tanpa paksaan. Selain itu, Nf ingin melanjutkan sekolah setelah selesai rehabilitasi dan menyakini bahwa aktifitas ibadah yang dilakukan adalah sebuah kewajiban. Anak Bina terkadang masih sering cemas,namun setelah sholat biasanya sudah tidak cemas kembali.(Wawancara Pribadi dengan Anak Bina, 27 Februari 2020)

Anak bina selanjutnya adalah Zl, yang sudah masuk pada tahap re-entry. Ia merupakan anak bina yang menjalankan rehabilitasi atas kesadaran diri sendiri. Anak bina ini tidak merasa keberatan atau terpaksa menjalani kegiatan ibadah dan sosial yang lain selama menjalani rehabilitasi. Ia juga mengaku bahwa setiap kali ia ingin kembali, ia segera sholat dan kemudian mendapat ketenangan. Lebih lanjut ia menjelaskan, bahwa yang ia jalani sehari-hari adalah aktifitas ibadah sebagai seorang muslim, dan akan ia laksanakan juga setelah ia selesai direhabilitasi. Anak bina ini ingin kuliah kembali setelah sembuh, dan yakin dalam waktu dekat dapat pulih kembali untuk menjalankan aktifitasnya. Ia sudah menyadari bahwa narkoba membuat hidupnya menjadi berantakan baik secara fisik maupun materi dan hubungan bersama ke dua orang tuanya (Wawancara Pribadi dengan Anak Bina, 27 Februari 2020)

Anak bina lainnya adalah Lk, yang sudah masuk pada tahap pasca rehab. Anak bina ini sudah hampir 1 tahun menjalani rehabilitasi. Ia menunjukkan perubahan sikap yang baik dan sudah

bias dikembalikan kepada orang tua. Anak bina ini sudah tidak diingatkan dalam hal ibadah. Ia sudah memiliki rencana masa depan, yaitu ingin menikah kembali menata rumah tangganya dan bisa bekerja seperti dulu. Anak bina merasa hidupnya saat ini lebih baik dari yang dulu. Ia juga merasa senang karena sudah bisa menjalani aktifitas sehari hari tanpa pengaruh obat. Ia tidak merasa keberatan menjalani keseharian di pondok. Anak binaini yakin bahwa dirinya akan pulih dan tidak akan kembali ke hal-hal buruk yang pernah dilakukan.(Wawancara Pribadi dengan Anak Bina, 27 Februari 2020)

Secara umum pelaksanaan terapi di Pondok Pesantren Al-Islamy ini, menurut hemat penulis bukan hanya sekedar mengembalikan mental (iman) yang rapuh, akan tetapi juga berusaha membina mereka menjadi manusia yang berakhlaqul karimah, bisa hidup berdampingan dengan kelompok lainnya, serta sebagai manusia yang mulia disisi Tuhannya. Dengan menggunakan pendekatan religiusitas, terapi ini dipadukan dengan ajaran-ajaran tasawuf seperti bertaubat, shalat, dzikir, berdoa, shalawat dan puasa yang mempunyai makna dan kegunaan tersendiri bagi anak bina, serta latihan-latihan kejiwaan dengan mempraktikan perilaku-perilaku baik (tahalli) setelah menghilangkan perilaku jelek (takhali) dan melakukan mujahadah yaitu bersungguh-sungguh untuk tidak mengulangi perbuatan buruk.

E. PENUTUP

Sufi *healing* sebagai upaya penyembuhnan jiwa dan raga di pesantren Al-Islami Yogyakarta ini dapat dijadikan sebagai alternatif bagi masyarakat yang menjadi korban penyalahguna narkoba. Hasil penelitian ini menunjukkan, bahwa pendekatan sufi *healing* dengan memadukan psikoterapi dan melaksanakan praktik nilai-nilai ajaran islam seperti bertaubat, shalat, dzikir, puasa, serta latihan-latihan kejiwaan lainnya, mampu mengobati berbagai macam penyakit, baik penyakit raga maupun jiwa. Umumnya dampak

yang dirasakan oleh anak bina di Pondok Pesantren Al-Islamy ini menunjukan hal positif, di mana anak bina dapat memperbaiki keadaannya setelah melakukan proses terapi. Secara fisik anak bina telah berhenti total dalam mengkonsumsi narkoba dan secara psikis mereka telah menemukan kembali kepercayaan diri dalam bergaul dengan masyarakat sekitar. Metode terapi ini, cukup efektif bagi para pecandu narkoba, agar mereka bisa kembali berkumpul dengan keluarganya dan bisa diterima kembali di tengah-tengah masyarakat dan orang-orang di sekelilingnya.

DAFTAR PUSTAKA

Adz-Dzaky, H. B. (2018). Konseling Dan Psikoterapi Islam. Yogyakarta: Al-Manar.

Ali, A.-J. (2004). Al-Qur'an dan Terjemahannya. Bandung: Jumanatul Ali-Art.

Ina, A. U., & Nadhifah, U. (2019). Sufi Healing dan Neurosains Spiritual bagi Pasien Skizofrenia di Yayasan Jalmah Sehat Desa Bulungkulon, Kudus. Esoterik: Jurnal Akhlak Dan Tasawuf, 5(1), 165–179. https://doi.org/10.21043/esoterik.v5i1.5810

Aqib, K. (2012). Inabah "Jalan Kembali" dari Narkoba, Stress dan Kehampaan Jiwa. Surabaya: Bina Ilmu Surabaya.

Badan Pengembangan SDM. (n.d.). Buku Materi Kuliah Akademi Ilmu Permasyarakatan Penyalahguna dan Peredaran Gelap Narkoba. Departemen Hukum & HAM.

Bakri, S., & Saifuddin, A. (2019). Sufi Healing: Integrasi Tasawuf dan Psikologi Dalam Penyembuhan Psikis dan Fisik. Depok: Rajagrafindo Persada.

Bakar, U. A. (2016). Analisis Hubungan Sufisme, Psikoterapi, dan Kesehatan Spiritual. Madania, 20 (2).

Basit, A. (2017). Konseling Islam. Jakarta: Kencana.

BNN RI. (2005). Modul Pelatihan Keluarga & Orang Tua Sebagai Fasilitator Penyuluh Pencegahan Penyalahguna Narkoba. BNN RI.

Chaer, T. (2014). Terapi Inabah Dan Pecandu Moh. Toriqul Chaer (Staf Pengajar STIT Islamiyah Karya Pembangunan Paron Ngawi). Al-Murabbi, 01(01).

Fahmi, Ahmad Burhan. (2018). jumlah kasus narkoba di DIY selama 2018 melonjak. Harian Jogja.com.

Hakim, Muhammad Arif. (2004). bahaya narkoba alkohol:cara Islam mencegah, mengatasi, dan melawan. PT Nuansa.

Haryanto, S. (2015). Terapi Religius Korban Penyalahguna Napza di Inabah pp. Suryalaya. Buletin Psikologi, 7(1).

Istikhari, N. (2016). Dilema Integrasi Tasawuf dan Psikoterapi Dalam Kelanjutan Islamisasi psikologi. 'Anil Islam, 9(2), 300–327.

Mulyati, S., & Nihayah, Z. (2020). Sufi Healing in Indonesia and Malaysia: An Updated Study of Rehabilitation Methods Practices by Qadiriyya Naqshbandiyya Sufi Order. Esoterik: Jurnal Akhlak Dan Tasawuf, 06(01), 1–32. https://doi.org/10.21043/esoterik.v6i1.7085

Lusia Sinta Herindrasti, V. (2018). Drug-free ASEAN 2025: Tantangan Indonesia dalam Penanggulangan Penyalahguna Narkoba. Jurnal Hubungan Internasional, 7(1).

Syarifah Gustiawati Mukri. (2019). Metode Inabah Sebagai Terapi Edukasi Islami Para Pecandu Narkoba. 'Adalah: Buletin Hukum dan Keadilan. 3(3).

Rachmaningtyas, F., & Mubarak, M. (2014). Psikoterapi Islam Pada Pasien Gangguan Jiwa Akibat Penyalahguna Narkoba Di Pondok Inabah Banjarmasin. Jurnal Studia Insania, 2(2).

Syukur, M. A. (2012). Sufi Healing: Terapi Dalam Literatur Tasawuf. Walisongo: Jurnal Penelitian Sosial Keagamaan, 20(2).

Tajiri, H. (2019). Pendekatan Konseling Spiritual dalam Penyembuhan Pasien Narkoba di Inabah VII Tasikmalaya. Anida (Aktualisasi Nuansa Ilmu Dakwah), 18(1).

Yosea Arga Pramudita. (2019). penggunaan narkotika dikalangan remaja. Suara.com.

Sumber Wawancara:

Wawancara pribadi dengan Anak Bina. (n.d. 1 maret 2020.

Wawancara Pribadi dengan Anak Bina. (l.k). 27 Februari 2020.

Wawancara Pribadi dengan Anak Bina. (z.i). 27 Februari 2020.

Wawancara Pribadi dengan Anak Bina. (n.f.). 27 Februari 2020.

Wawancara Pribadi dengan Anak Bina. (p.r.). 10 Februari 2020.

Wawancara Pribadi dengan Bambang Saputro. 24 Januari 2020.

Wawancara Pribadi dengan Bapak Zena Fajrin Naufal. (n.d.). 28 Februari 2020.

Wawancara Pribadi Dengan Ibu Hj Puji Utari. 27 Februari 2020.

Wawancara Pribadi dengan Ibu Wahzuni. 28 Februari 2020.

Wawancara Pribadi dengan Ustad Sukamto. 15 Februari 2020.

SUFISME NUSANTARA (RELEVANSI PEMIKIRAN KH. AQIL SIRADJ DENGAN MODEL TASAWUF KONTEMPORER)

Mamluatur Rahmah

A. PENDAHULUAN

Penyebaran Islam di Nusantara tidak terlepas dari peran ulama-ulama sufi. Disetiap wilayah dimanapun Islam berkembang, baik pada level kerajaan maupun masyarakat, sufisme senantiasa mewarnai secara keseluruhan gambaran islam yang muncul. Disusul pula para santri yang menimba ilmu di pesantren dan para guru-guru yang dengan karakter sufi yang kental (Azyumardi, 2004). Menurut A. H. Johns, seorang ahli islam di Asia Tenggara, yang dikutip oleh Dudung Abdurrahman dan Syaifan Nur dalam "Sufisme Nusantra" menjelaskan bahwa sejak abad XIII, para guru sufilah yang paling banyak mempengaruhi jalannya Islamisasi Nusantara (Dudung Abdurrahman dan Syaifan Nur, 2018). Hal ini menunjukkan bahwa para ulama sufi memainkan peranan penting dalam islamisasi nusantara.

Masuknya islam bercorak sufisme ke Indonesia berkaitan dengan perkembangan dan penyebaran para sufi dari Persia pasca kehancuran Baghdad dikekuasaan kerajaan Mongol. Mereka mencari daerah-daerah yang kondusif untuk menyebarkan ajaran agama dan menambah pengikut. Menurut Nurcholish Ahmad, kemiripan

ajaran sufisme dengan kebudayaan pra-Islam menciptakan simbiosis mutualisme yang mendukung berkembangnya syiar islam (Ahmad, 2017).

Sufisme menduduki satu kategori penting dalam sejarah Islam Nusantara. Ajaran sufisme mudah diterima oleh masyarakat. Ajaran sufisme lebih menekankan praktik-praktik meditasi untuk mencapai "derajat kesatuan" dengan Tuhan yang dianggap sebagai bentuk kesempurnaan dalam beragama ketimbang praktik-praktik keagamaan yang ditentukan syariah (fiqih) (Dudung Abdurrahman dan Syaifan Nur, 2018). Pengalaman fiqih tidak selalu berujung pada peningkatan kualitas kesadaran bahwa tujuan pengalaman fiqih demi menghamba dan berharap rida Allah Swt.

Salah satu ajaran yang disebarkan adalah ajaran Islam mazhab Ahlusunnah wal Jama'ah, khususnya ajaran sufisme yang banyak dipengaruhi oleh pemikiran Al-Ghazali (Pakar, 2016). Salah satu tokoh penyebar Islam di Nusantara yang banyak berjasa adalah Maulana Syeikh Syarif Hidayatullah Sultan Mahmud atau yang dikenal dengan Sunan Gunung Djati berpusat di Cirebon, Banten dan Jawa Barat (Pakar, 2016). Termasuk juga Maulana Syeikh Syarif Hidayatullah putra dari Sunan Gunung Djati, ia tidak banyak meninggalkan karya tulis dalam bidang tasawuf atau tarekat dan keislaman pada umumnya. Namun, salah satu yang terlihat adalah kumpulan nasihat agama yang didalamnya terdapat tulisan para suluk. Seperti halnya di pesantren Raden Fatah (1475 M) pada saat awal berdirinya kerajaan Islam Demak, banyak diajarkan tentang ilmu-ilmu keislaman yang tidak jauh dari ajaran-ajaran sufisme dengan menggunakan kitab rujukan Kitab Sulûk Sunan (hasil tulisan para wali) dan kitab Tafsîr al-Jalâlayn. Berisi tentang penegasan bahwa latihan-latihan spiritual (riyâdhah) dan perjuangan yang sungguh-sungguh (mujâhadah) diperlukan sebagai upaya pembersihan hati dan dalam rangka mensucikan jiwa untuk mendekatkan diri kepada Allah (Pakar, 2016). Allah berfirman :

يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوا اتَّقُوا اللّٰهَ وَابْتَغُوْٓا اِلَيْهِ الْوَسِيْلَةَ وَجَاهِدُوْا فِيْ سَبِيْلِهٖ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُوْنَ

Hai orang-orang yang beriman, bertakwalah kepada Allah dan carilah jalan yang mendekatkan diri kepada-Nya, dan berjihadlah pada jalan-Nya, supaya kamu mendapatkan keberuntungan. (QS. Al-Maidah: 35)

Riyâdhah dan Mujâhadah merupakan sebuah perilaku spiritual yang banyak ditemukan di lingkungan pesantren. Keduanya tidak dapat dipisahkan, sebab untuk bisa mendekatkan diri kepada Allah tidak dapat dicapai hanya dengan sebuah upaya latihan-latihan rohani. Namun, tanpa kesungguhan sama saja dengan sia-sia. Menurut Al-Ghazali, riyâdhah dan mujâhadah mengganti sifat negatif dengan yang positif dengan cara latihan-latihan dan kesungguhan dalam rangka menyingkirkan keinginan hawa nafsu dengan tujuan duniawi semata (Pakar, 2016).

Sufisme Nusantara juga tidak bisa terlepas dari perkembangan tarekat-tarekat. Para musryid dan salik banyak menjadikan kitab-kitab ulama sufi sebagai sumber kajian dan rujukan. Antara lain Ihyā' `Ulūm al-Dīn, sebagai rujukan dalam tradisi sufisme Jawa sekitar abad ke 16 di Demak. (Simuh, 1996) Termasuk pula dalam Jāmi`al-Ushūl fī al-Awliyā' karya salah seorang tokoh Naqsabandiyah yang membahas tentang kewalian (Bruinessen, 1998). Allah berfirman :

وَّاَنْ لَّوِ اسْتَقَامُوْا عَلَى الطَّرِيْقَةِ لَاَسْقَيْنٰهُمْ مَّاۤءً غَدَقًاۙ

Dan bahwasannya: Jikalau mereka tetap berjalan lurus di atas jalan itu (agama Islam), benar-benar Kami akan memberi minum kepada mereka air yang segar (rezeki yang banyak). (QS. Al-Jinn: 16)

Untuk menempuh tarekat, kaum sufi mengadakan kegiatan batin melalui riyâdhah dan mujâhadah yang cukup panjang. Sebab, tarekat di sini merupakan susatu sistem atau metode untuk

mengenal dan merasakan adanya Allah Swt, yaitu seseorang dapat melihat Allah dengan mata hatinya. Dalam menempuh jalan bertemu dengan Allah, seseorang harus memperbanyak zikir kepada-Nya, di samping melakukan latihan-latihan dan perjuangan yang memerlukan ketekunan, kesungguhan, dan kesabaran (Amin, 2012).

Berdasarkan fenomena tersebut, perkembangan sufisme menunjukkan kekhasannya dalam konteks keislaman di nusantara. Hal ini perlu penegasan kembali berdasarkan peranan para Sufi dalam islamisasi dibeberapa wilayah nusantara, pemikiran dan ajaran-ajaran sufisme yang berkembang, dan pengaruhnya serta hubungan sufisme itu dengan masyarakat lokal khususnya dalam model tasawuf kontemporer. Melalui ajaran sufisme, agama adalah pintu masuk menuju penyelesaian problematika kemodernan. Menyelesaikan problematika kemodernan dengan agama tidaklah cukup, agama cenderung diaplisakasikan secara formalitas dan legalitas semata dengan melupakan unsur hakikatnya. Oleh karena itu, mau tidak mau problematika kemodernan ini harus diselesaikan dengan ajaran sufisme. Sufisme mengajarkan moralitas yang akan mengangkat manusia ke tingkat shafa at-tauhid. Pada tahap inilah manusia akan memiliki moralitas Allah (at-takhallaq bi akhlaq Allah).

Untuk itu, model tasawuf kontemporer bangkit dengan wajah baru yang berbeda dengan sufisme klasik. Sufisme sifatnya dinamis dan fleksibel sehingga bisa menempatkan dirinya di segala masa. Tentu, hal ini harus disadari bahwa ajaran sufisme menjadi satu-satunya harapan yang bisa ditempuh oleh masyarakat saat ini yang mengalami kekeringan spiritual, kehampaan nilai-nilai keilahian, krisis moral, dan krisis sosial (Muhaya, 2001). Terkait dengan pengokohan kembali sufisme yang memiliki peranan penting dalam perkembangan umat Islam di Indonesia saat ini, tulisan ini akan mendiskripsikan Sufisme Nusantara (Relevansi pemikiran KH. Said Aqil Siradj dengan model Tasawuf Kontemporer).

Said Aqil Siradj dikenal sebagai ulama dan intelektual muslim yang kharismatik berwawasan moderat dalam dakwah dan memperjuangkan Islam di era baru. Pengetahuan agama dan umum yang membuatnya mampu menjawab persoalan sosial yang semakin rumit ini terkhusus melalui pendekatan sufisme. Diketahui semasa hidupnya sangat tertarik pada sufisme (Siroj, 2006). Ketertarikan pada sufisme tampak saat ia mampu menyelesaikan studi doktoral dengan disertasi yang berjudul Allah wa Shiilatuhu bīl-Kaun fī al-Tashawwuf al-Falsafī (Relasi Tuhan dengan Alam Kosmos: Perspektif Tasawuf Filosofis) benar-benar menggemparkan Ummul Qura yang notabene mengharamkan diskursus tasawuf filosofi. Menurut Said Aqil Siradj tasawuf sebagai aspek akhlak (ihsan) dalam islam merupakan puncak substansi keislaman. Seorang sufi pasti akan bertemu dalam satu poros hakiki wahdat al-wujud. Dengan pemahan keagamaan yang mendalam ini seseorang akan bisa menyegarkan kembali pemahaman tersebut (Siroj, 2021). Selain itu, sufisme juga merupakan sebuah misi kemanusiaan yang melengkapi misi islam secara holistik. Mulai dari dimensi iman, islam, hingga ihsan. Allah berfirman :

ثُمَّ اَوْرَثْنَا الْكِتٰبَ الَّذِيْنَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَاۚ فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهٖ وَمِنْهُمْ مُّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌۢ بِالْخَيْرٰتِ بِاِذْنِ اللّٰهِ ۗذٰلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيْرُ ۗ

Kemudian kitab itu Kami wariskan kepada orang-orang yang Kami pilih antara hamba-hamba Kami, lalu diantara mereka ada yang menganiaya diri mereka sendiri dan diantara mereka ada yang pertengahan dan diantara mereka ada (pula) yang lebih dahulu berbuat kebaikan dengan izin Allah yang demikian itu adalah karunia yang amat besar. (QS. Fatir: 32)

Menurut Ibnu Taimiyah, seseorang yang telah berpegang teguh terhadap ajaran-ajara-Nya namun masih berbuat zalim, Ia adalah orang yang baru berislam. Ia baru menjadi muslim, suatu tingkat elementary pelibatan dirinya ke dalam kancah kebenaran.

Ia bisa berkembang menjadi seorang yang beriman dan menjadi seorang mukmin untuk mencapai tingkat lebih tinggi, yaitu tingkat pertengahan (muqtasid). Jika telah terbebas dari perbuatan zalim, maka ia telah berusaha mengamalkan apa yang diyakininya sebagai kebenaran agama. Dalam tingkatan yang lebih tinggi, penglihatan dirinya ke dalam kebenaran itu membuatnya tidak hanya terbebas dari perbuatan zalim dan berbuat baik, namun ia menjadi sabiq (pemuka) dalam kebaikan, menurut Ibnu Taimiyah, orang yang telah mencapai tingkat muqtasid dan dalam iman dan tingkat sabiq dalam ihsannya, akan masuk surga tanpa terlebih dahulu merasakan azab. Sedangkan orang yang melibatkan dirinya dalam kebenaran dan baru mencapai tingkat berislam dan masih zalim, maka ia akan masuk surga setelah terlebih dahulu merasakan azab akibat doa-dosanya. Orang semacam ini wajib bertaubat, jika tidak bertaubat, maka tidak akan memperoleh ampunan dari Allah Swt (Ibnu Taimiyah, Al-imman, (Kairo: dar Ath-Thalibat Al-Muhammadiyah, t.t.)

Islam sebagai agama yang disempurnakan pada masa Rasulullah Saw, mengajarkan ketundukan, kepatuhan dan kepasrahan atau berserah diri secara tulus kepada Allah Swt dengan segala qudarh dan iradah-Nya. Allah berfirman:

وَمَنْ يَّبْتَغِ غَيْرَ الْاِسْلَامِ دِيْنًا فَلَنْ يُّقْبَلَ مِنْهُۚ وَهُوَ فِى الْاٰخِرَةِ مِنَ الْخٰسِرِيْنَ

Dan barang siapa mencari agama selain agama Islam, maka ia tidak akan diterima dan di akhirat ia akan termasuk orang-orang yang rugi. (QS. Ali Imran: 85)

Dengan adanya keharusan tunduk patuh dan berserah diri secara tulus kepada Allah, mustahil dapat terwujud tanpa adanya keyakinan yang kokoh didalam hati seseorang. Sebab, Islam sebagai kunci dari sikap istiqamah dari keimanan tersebut. Bentuk pengembangan yang muncul dari pribadi orang yang berserah diri tersebut adalah amal saleh yang menjadikannya sebagai seorang

muhsin. Hal inilah sebagai kunci mendasar pengalaman seorang sufi.

Tasawuf atau sufisme menempati posisinya sebagai aktualisasi dimensi ihsan dalam islam. Dalam praktik umat islam sehari-hari, dimensi ihsan diwujudkan dalam bentuk dan pola beragama yang tawassu (moderat), tawazun (keseimbangan), i'tidal (jalan tengah), dan tasawuh (toleran). Untuk itu, dalam kajian ini penulis berusaha menganalisa sufisme nusantara (relevansi pemikiran KH. Said Aqil Siradj dengan model tasawuf kontemporer) melalui kajian pustaka dengan mengumpulkan berbagai dokumentasi, artikel, jurnal maupun hasil penelitian dan referensi yang terkiat dengan hal tersebut.

B. SUFISME NUSANTARA

Pada sekitar abad XIII hingga abad XVI, para sufisme banyak berperan dalam proses islamisasi nusantara yaitu sebagai media pengislaman masyarakat yang dilakukan oleh para sufi melalui dakwahnya. Sasaran dakwah para sufi tidak lain adalah pedagang, penguasa lokal (Azyumardi, 2004) dan masyarakat pada umumnya diberbagai daerah nusantara. Ajaran-ajaran islam yang disebarkan oleh para sufi cenderung bersifat esoterik (batiniah) (Akhiyat, 2016). Para sufi memilih menempuh jalan dakwah melalui tarekat-tarekat tertentu, mewarisi hasil pemikiran para sufi klasik dan abad pertengahan, dengan penyesuaian situasi kepercayaan serta kebutuhan spiritual masyarakat nuantara (Wijaya, 2012).

Para sufi menggunakan Alquran dan Hadis sebagai sumber-sumber dan rujukan ajaran islam, dan beberapa produk ulama yang berkaitan dengan ilmu kalam, fiqih dan tasawuf. Dalam penerapan sistem keislaman sehari-hari, para sufi lebih mengutamakan pemahaman terhadap dimensi batiniah (tasawuh) (Dudung Abdurrahman dan Syaifan Nur, 2018). Hal ini tampak pada sistem ritual yang dikembangkan melalui tarekat-tarekat. Para pendukungnya mengklaim bahwa sistem ajaran dengan melalui

pendekatan tasawuf yang telah dikembangkan tidak bertentangan dengan ajaran pokok islam, manakala dibuktikan dengan kesesuaian pengembangan ajaran sufisme-tarekat yang didukung oleh ilmu fiqih dan ilmu-ilmu lain (Dudung Abdurrahman dan Syaifan Nur, 2018). Melalui pendekatan tasawuf pula, keindahan dapat dirasakan dalam menjalankan perintah ajaran islam karena penyelarasan antar jasmani dan rohani/ duniawi dan ukhrawi (Al-Qusyairi, 2007), sehingga antar keduanya berjalan paralel dan seimbang. Allah berfirman :

وَمِنْهُمْ مَّنْ يَّقُوْلُ رَبَّنَآ اٰتِنَا فِى الدُّنْيَا حَسَنَةً وَّفِى الْاٰخِرَةِ حَسَنَةً وَّقِنَا عَذَابَ النَّارِ اُولٰٓئِكَ لَهُمْ نَصِيْبٌ مِّمَّا كَسَبُوْا ۗوَاللّٰهُ سَرِيْعُ الْحِسَابِ

Dan diantara mereka ada orang yang berdoa, "Ya Tuhan kami, berilah kami kebaikan di dunia dan kebaikan di akhirat dan peliharalah kami dari siksa neraka". Mereka itulah orang-orang yang mendapat bagian daripada yang mereka usahakan dan Allah sangat cepat perhitunga-Nya. (QS. Al-baqarah: 201-201)

Dalam perjalanannya, perkembangan sufisme di nusantara pada abad XVII hingga abad XIX mengalami pergeseran pola pengembangan, peranan dan gerakan. Para sufi membentuk komunitas yang didasarkan pola hubungan melalui rangkaian ritual tarekat dan pola hubungan guru-murid (mursyid dan salik) dengan basis keagamaan. Mereka lebih fokus pada aspek spiritual dan kekuatan komunitas sosial tarekat serta gerakan-gerakan sosial dalam rangka perkembangan keagamaan khususnya melalui gerakan-gerakan yang dimobilisasi seiring perlawanan-perlawanan rakyat nusantara terhadap kolonialisme Belanda pada abad XIX (Bruinessen, 2014).

Kontribusi gerakan-gerakan tarekat semakin berkembang luas dalam perkembangan sufisme di nusatara. Kelompok-kelompok tarekat tidak sekedar mempertahankan tradisi keagamaan yang berifat spiritual, melainkan bergerak dalam bidang ekonomi,

pendidikan, dan politik. Dinamika sosial dan politik ikut pula mengiringi gerakan sufisme, baik melalui aktivitas internal kelompok tarekat maupun mereka yang terjalin dengan kelompok atau ormas-ormas islam dan kekuatan sosial-politik lainnya. Antara lain; pertema, perkembangan tarekat Tarekat Qadariyah wa Naqsyabandiyah (TQN) Suryalaya berperan dalam aktualisasasi ajaran tarekat yang berpengaruh terhadap pola toleransi hubungan sosial, baik dalam gerakan keagamaan maupun peranannya dalam soisal dan politik di luar kelompok mereka (Dudung Abdurrahman dan Syaifan Nur, 2018).

Kedua, tarekat Idrisiyah berperan memperkokoh keagamaan masyarakat islam, khususnya melalui aspek syariah dalam kehidupan tarekat (Pili, 1996). Potensi sosial dan politik tersebut tampak pada gerakan tarekat Tijaniyah yang tergolong dinamis dalam menghadapi berbagai persoalan kehidupan masyarakat. Kelompok tarekat Tijaniyah cenderung menyebarkan ajaranya secara fundamental namun fleksibel dikalangan masyarakat. Antusiasme masyarakat dalam merespon gerakan tarekat Tijaniyah memberikan arti penting terhadap politik pemerintah serta kekuatan-kekuatan soali-politik lainnya (Badruzzaman, 2007).

Sufisme nusantara juga turun andil dalam mengembangkan spiritualitas serta moralitas agama berdasarkan perspektif tasawuf. Tasawuf tumbuh menjadi penyeimbang dari penghayatan islam yang telah semakin kehilangaan dimensi batinnya (esoteris) akibat dimensi fiqih yang hanya menekankan aspek lahiriah saja tanpa harus melupakan kebutuhan-kebutuhan lahiriah (Syarifuddin, 2018).

Sepanjang sejarah di nusantara, sufisme membangun berbagai sistem komunitas berdasarkan prinsip keyakinan dan aktivitas ritual yang berbeda satu kelompok dengan kelompok lain. Keragaman pola gerakan dalam mengembangkan nilai-nilai keagaman dengan perspektif sufistik menjadi lebih terarah terutama dalam peningkatan moralitas dan spiritualitas masyarakat. Hal ini tampak

nyata pada sumbangsih sosial sufisme pada tingkat fungsionalisasi agama di masyarakat bukan pada kenyataan strukturalnya (Dudung Abdurrahman dan Syaifan Nur, 2018).

Kelompok sufisme diharapkan mampu berkontribusi dalam mengembangkan, memodifikasi, serta reaktualisasi ajaran-ajaran tasawuf dengan praktik tarekat, terutama dalam rangka pemenuhan spiritualitas sekaligus perbaikan moralitas anak bangsa maupun masyarakat di era kontemporer sekarang ini. Tentu, kontribusi kelompok sufisme akan bermanfaat bagi masyarakat pada umumnya khususnya dalam rangka pemenuhan kebutuhan ruhaniah mereka.

C. BIOGRAFI KH. SAID AQIL SIRADJ

Said Aqil Siradj lahir di Cirebon, pada hari Jumat 3 Juli 1953 (Siroj, 2003). Semasa kecil tumbuh dalam tradisi Islam klasik dari kedua orang tuanya KH. Aqil Siroj dan Ny. H. Afifah Harun yang adalah pengasuh Pondok Pesantren Madrasah Tolabul Mubtadi'in, Kempek, Palimanan, Cirebon. Dengan didikan keras dan disiplin tinggi, membuat ia terbiasa mempelajari ilmu-ilmu dasar keislaman (Haroen, 2015).

Sembari belajar ilmu-ilmu keislaman yang dibimbing langsung oleh ayahnya, Said Aqil Siradj juga memperoleh pendidikan di Sekolah Rakyat (SD). Setelah lulus dari pesantren yang diasuh oleh ayahnya, pada tahun 1965-1970 Said Aqil Siradj meninggalkan kampung halaman dan melanjutkan belajar di Pondok Pesantren Lirboyo, Kediri. Di Lirboyo, Said Aqil Siradj dibimbing oleh KH. Marzuki Dahlan, Kyai Muzajjad Nganjuk dan terutama oleh KH. Mahrus Ali, yang mana beliau merupakan tokoh besar dalam silsilah Ulama Nusantara yang terkenal di kalangan para ulama dan tokoh sebagai wali yang memiliki karomah dan keberkahan (Munir, 2008).

Setelah dari Lirboyo, Said Aqil Siradj melanjutkan studinya hingga tingkat Madrasah Aliyah (SMA) di Pondok Pesantren Al-Munawwir, Krapyak, Yogyakarta pada tahun 1972-1875. Setamat dari Madrasah Aliyah, pada tanggal 13 Juli 1977, Said Aqil Siradj

memutuskan untuk melepas masa lajangnya dengan menikahi Nur Hayati Abdur Qadir, seorang gadis tidak lain adalah tetangga desanya. Dari pernikahan itu, Said Aqil dan Nurhayati dikaruniai 4 anak yaitu: Said Aqil, Aqil Said Aqil, Nisrin Said Aaqil, Rihab Said Aqil (Haroen, 2015).

Said Aqil Siradj merasa belum puas belajar di dalam negeri, ditemani isterinya Nur Hayati Pada tahun 1980 berangkat ke Makkah, untuk melanjutkan studi strata satu (SI) di Universitas King Abdu Aziz, Jeddah Arab Saudi, dengan mengambil jurusan Ushuluddin dan Dakwah. Kemudian, pada tahun 1982 dinyatakan lulus dan kembali melanjutkan studi di Program Magister (S2) di Universitas Umm al-Quran, Mekkah, Arab Saudi dengan mengambil jurusan Perbandingan Agama. Said Aqil Siradj berhasil menyelesaikan studinya dengan melahirkan karya tesis yang berjudul Rasa'il al-Rusūl fī al-Ahdi al-Jadid wa Atsaruhā fī al-Masihiyah (Pengaruh Surat-surat Para Rasul dalam Bibel terhadap Perkembangan Agama Kristen) dan menyelesaikannya pada tahun 1987. Lalu, melanjutkan ke jenjang doktoral (S3) di Universitas yang sama dengan mengambil jurusan Aqidah Filsafat dan meraih gelar Doktor pada tahun 1994 dengan predikat Summa Camlaude, dengan disertasi berjudul Allah wa Shiilatuhu bīl-Kaun fi al-Tashawwuf al-Falsafi (Relasi Tuhan dan Alam Kosmos Perspektif Tasawuf Falsafi) (Haroen, 2015).

Tidak lama setelah menyelesaikan studi doktoral Said Aqil Siraj kembali ke tanah air. Setelah kembali ke tanah air pada tahun 1994, berbagai jabatan mulai ia emban, diantaranya: Katib 'Aam PBNU (1998-1999), Penasehat Pusat Kajian Timur Tengah dan Islam UI (1998-Sekarang), Ketua Forum Komunikasi Kesatuan Bangsa (1998-Sekarang), Rais Syuriah PBNU (1999-2010), Ketua Umum PBNU (2010-Sekarang), Ketua Umum Lembaga Persahabatan Ormas Islam (LPOI) (2012-Sekarang). Semua itu diperoleh Said Aqil Siradj berkat kecerdasan dan juga kesungguhan dalam mencari ilmu. Sehingga tidak mengherankan jika ia banyak dekat dengan

tokoh Ulama nusantara bernama KH. Abdurrahman Wahid atau yang biasa disapa dengan Gus Dur (Siroj, 2012).

Kedekatan Said Aqil Siradj dengan Gus Dur, membuat ia banyak dikenal oleh ulama besar di Arab, salah satunya Sayyid Muhammad Aalawi Al-Maliki (Siroj, 2012). Pada tahun 2014, Aqil Siradj dikukuhkan sebagai guru besar (profesor) di bidang tasawuf di UIN Sunan Ampel Surabaya. Kemudian, ia juga menjabat sebagai Wakil Presiden Religions for Peace (2019-sekarang), dan organisai-organiasasi lainnya. Di samping sebagai Pengasuh Pondok Pesantren Luhur Al-Tsaqafah Jakarta Selatan dan Pembina Yayasan KHAS Kempek, Cirebon.

Beberapa karya ilmiah yang ditulis oleh Said Aqil Siradj dalam bentuk buku atau makalah ilmiah. Diantara buku yang banyak dijadikan rujukan oleh mahasiswa adalah Rasa'il al-Rusūl fī al-Ahdi al-Jadid wa Atsaruhā fī al-Masihiyah (Pengaruh Surat-surat Para Rasul dalam Bibel terhadap Perkembangan Agama Kristen) pada tahun 1987, Allah wa Shiilatuhu bīl-Kaun fī al-Tashawwuf al-Falsafī (Allah dan Alam Kosmos Perspektif Tasawuf Falsafi) pada tahun 1994, Islam Kebangsaan: Fiqh Demokratik Kaum Santri pada tahu 1999 M, Kyai Menggugat: Mengadili Pemikiran Kang Said pada tahun 1999 M, Ma'rifatullah: Pandangan Agama-agama, Tradisi dan Filsafat pada tahun 2003 M, Tasawuf Sebagai Kritik Sosial, Mengedepankan Islam sebagai Inspirasi bukan Aspirasi pada tahun 2006 M, Ahlussunnah wal Jamaah: Sebuah Kritik Historis sering menjadi bahan rujukan mahasiswa (Siroj, 2006).

Karya-karya Said Aqil Siradj juga banyak mewarnai rubrik opini beberapa media cetak nasional. Dan tidak ketinggalan pula beberapa artikel dan jurnal, dengan tujuan agar pikirannya dapat diekspos oleh khalayak dan menjadi konsumsi umum, khususnya generasi muda yang saat ini haus dalam mempelajari ilmu agama. Sehingga, tidak heran jika ia banyak dikenal oleh kalangan remaja dan bersama-sama bergabung dalam pelatihan tasawuf untuk remaja yang dibimbing langsung olehnya.

Di nusantara Said Aqil Siradj muncul sebagai pakar tasawuf reflektif dan revolusioner, yang mampu berbaur dengan kehidupan untuk kemaslahatan umat, bangsa, dan negara. Pemikirannya mengenai tasawuf sangat relevan pada konteks masyarakat Indonesia saat ini. Bagi Said Aqil Siradj, dengan mempelajari tasawuf akan membuka mata anak muda (dan masyarakat) tentang citra Islam yang damai dan sejuk. Dengan demikian, memahami tasawuf haruslah secara menyeluruh dalam konteks spiritual, moral dan sosial. Artinya, tasawuf bukanlah ilmu yang hanya fokus pada masalah spiritual saja, namun juga moral dan sosial. Untuk itu, manusia perlu menyeimbangakan ketiga aspek tersebut dalam jiwanya agar kehidupannya bisa indah, tentram, damai, dan bahagia (Muvid, 2020).

D. SUFISME DALAM PANDANGAN KH. SAID AQIL SIRADJ

Tasawuf atau sufisme menurut Said Aqil Siradj adalah Shafa wa Musyahada suatu upaya dalam rangka membersihkan hati (tazkiyah al-nafs) untuk mencapai maqam ma'rifat (mengenal Allah). Hal ini tentu berbeda dengan ilmu. Jika ilmu hanya sebatas mengetahui suatu hal, maka ma'rifat adalah mengenal Allah Swt. Alquran menjelaskan megenai konsep tasawuf dalam bentuk dorongan mnausia untuk menjelajahi dan menundukkan hati dan egonya serta tidak tergesa-gesa untuk puas pada aktivitas ritual yang bersifat lahiriah. Allah berfirman :

اَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اَنْ تَخْشَعَ قُلُوْبُهُمْ لِذِكْرِ اللّٰهِ وَمَا نَزَلَ مِنَ الْحَقِّۙ وَلَا يَكُوْنُوْا كَالَّذِيْنَ اُوْتُوا الْكِتٰبَ مِنْ قَبْلُ فَطَالَ عَلَيْهِمُ الْاَمَدُ فَقَسَتْ قُلُوْبُهُمْۗ وَكَثِيْرٌ مِّنْهُمْ فٰسِقُوْنَ

Belumkah datang waktunya bagi orang-orang yang beriman, untuk tunduk hati mereka mengingat Allah dan kepada kebenaran yang telah turun (kepada mereka), dam janganlah mereka seperti orang-orang yang sebelumnya telah diturunkan

Al-Kitab kepadanya, kemudian berulah masa yang panjang atas mereka, lalu hati mereka menjadi keras. Dan kebanyakan diantara mereka adalah orang-orang yang fasik. (QS. Al-Hadid: 16)

Ayat tersebut menunjukkan bahwa objek tasawuf adalah hati nurani (qalb) yang bersifat immaterial. Sifat seperti ini juga sepadan dengan dengan Zat Allah yang juga bersifat immaterial yang tidak mungkin ditangkap secara kasat mata. Tujuan utama dalam menapaki jalan sufi adalah ma'rifatullah, dalam kerangka pencapaian puncak kedekatan manusia dengan Allah. Allah berfirman:

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْاِنْسَ اِلَّا لِيَعْبُدُوْنِ

Dan Aku tidak menciptakan jin dan manusia melainkan supaya mereka menyembah-Ku. (QS. Adz-Dzariyat: 56)

Bagi kaum sufi, pengenalan kepada Allah merupakan tujuan primer dan pijakan mendasar (iltizan) dalam suatu proses beribadah. Kaum sufi berkonsentrasi penuh melatih keruhaniannya (tajrib al-ruhiyah) untuk menggapai penyucian hati (tazkiyah al-nafs) secara kontinu. Dalam proses seperti ini, rasa merunduk (khauf) dan selalu optimis (raja) menjadi dominan dalam diri mereka, tanpa mengenal rasa putus asa, pesimis, apatis, dan segala penyakit kepribadian yang bisa dirasakan oleh manusia pada umumnya. Kaum sufi tetap tegar dan jauh dari dominasi duniawi yang membuat dirinya terlena dari mengingat Allah (zikrullah) (Siroj, 2006).

Untuk meraih semua itu tidaklah mudah, tentu akan menenumi berbagai macam ujian dan cobaan. Cara agar mampu mengenali Allah (ma'rifatullah) dengan tepat dan memperoleh kedekatan-Nya adalah melalui takhalli (pengosongan dari sifat-sifat tercela), tahalli (menghiasi diri dengan sifat-sifat terpuji), dan tajalli (terungkapnya Nur Gaib bagi hati yang telah bersih sehingga mampu menangkap cahaya ketuhanan) yang dilakukan seorang murid (salik) melalui riyâdhah dan mujâhadah atau bersungguh-sungguh dalam

menjalankan proses tersebut untuk selalu bersama Allah (Amrullah, 2002).

Sufisme menurut Said Aqil Siradj tidak sekedar akhlak al-karimah, bukan pula diidentikkan dengan ekstrim dalam memperbanyak ibadah (katsrah al-ibadah). Cakupan sufisme tidak sekadar etika yaitu dimensi estetika. Sufisme tidak hanya bicara soal baik dan buruk melainkan pada persoalan tentang sesuatu yang indah yang berkaitan dengan jiwa, rohani dan intuisi. Sufisme tidak bisa diturunkan derajatnya hanya semata-mata pada perbuatan yang dinilai secara lahiriah sebagai sebuah kebaikan seperti halnya bersedekah dan maupun persoalan ibadah (Siroj, 2006). Menurut analisis Siradj, sufisme berdiri di atas dua asas. Pertama, sebagai tajribah batiniyah (pelatihan batin) yakni upaya membangun hubungan langsung antara hamba dengan Allah melalui pelatihan spiritual yang mendalam. Kedua, Imkan al-Ittihad yakni kemungkinan bersatu antara sufi dan Allah secara żauq (rasa). Dalam hal ini, seorang sufi memperkuat wujud yang mutlak yang mencakup semua wujud sehingga sampai ada perasaan bahwa yang ada hanya-lah Allah. (referensi). Tujuan sufisme yang hakiki adalah mampu memerankan skill yang telah terlatih dan terbiasa untuk memanifestasikan asma' dan sifat Allah sebagai seorang salik dalam kondisi hati yang telah bersih, (Jamil, 2004) Sehingga mampu menangkap cahaya ketuhanan (tajalli).

Konsep sufisme Said Aqil Siradj dalam konteks situasi umat islam saat ini, menunjukkan bahwa ajaran Islam yang sempurna menuntut setiap umat islam untuk mengamalkan ajaran-ajaran keagamaan secara paripurna. Kesempurnaan tersebut dapat diukur melalui keseimbangan dalam mengamalkan akidah, syariat, dan tasawuf atau sufisme (Siroj, 1990). Menurut Siradj, akidah berbicara pada persoalan keesaan Tuhan yang dimulai sejak nabi Muhammad Saw, berada di Makkah di dalam lingkungan masyaarakat jahiliyah. Sedangkan aspek syariat, ajaran islam yang meliputi aspek kehidupan manusia mulai dari moralitas, menaati aturan hukum, keadilan,

kemakmuran dan upaya meningkatkan sumber daya manusia. Semantara, konsep sufisme dalam pandangan Siradj adalah intisari ajaran islam yang membawa manusia pada tingkat kesadaran yang hakiki berupa ketundukan dan kepasrahan yang berdampak positif baik terhadap kehidupan sosial maupun terhadap dirinya sendiri (Siroj, 2006).

Pesan damai dari nilai kesufian menurut Siradj, tampak nyata dari kontribusi para ulama nusantara dalam memperjuangakan kemerdekaan Indonesia dan memepertahankannya dari kecenderungan gerakan separatis dan pemahaman agama yang radikal. Tentu, semua itu tidak terlepas dari pengaruh ajaran sufistik Ibn Arabi di nusantara yang ditunjukkan dengan penyebaran Islam secara damai yang kemudian menemukan bentuknya di tangan walisongo. Sufisme mengantarkan sebuah kesadaran bahwa seorang hamba patuh kepada Allah bukan semata-mata ber-orientasi pada surga dan memperbanyak pahala dari-Nya, sehingga tidak memunculkan rasa penyesalan terhadap takdir yang diberikan Allah Swt.

E. RELEVANSI PEMIKIRAN KH. AQIL SIRADJ DENGAN MODEL TASAWUF KONTEMPORER

KH. Said Aqil Siradj menegaskan bahwa titik puncak kesempuraan seseorang dalam beragama terletak pada kemampuan dalam memahami dan menyelami ajaran Islam, sehingga dapat bersikap arif dan bijaksana (al-hikmah). Untuk itu, menjadi hal utama dalam beragama harus mampu mengedepankan aspek sufistik yakni, aspek esoteris dari Islam. Dampak positif dari pendekatan sufistik atau tasawuf tersebut adalah pemahaman Islam yang moderat serta bentuk dakwah yang mengedepankan "qaulan kariman" (perkataan yang pantas), perkataan yang lemah lembut), "qaulan balgha" (perkataan yang berbekas pada jiwa), dan "qaulan ⊠aqila" (perkataan yang berbobot) sebagaimana diamanatkan dalam Alquran (Siroj, 2012).

Tasawuf atau sufisme tidak dapat dipisahkan dari Islam, ibarat dua sisi dari mata uang yang apabila salah satunya tiada maka sama dengan ketiadaan keduanya. Sebagaimana halnya Nurani dan kesadaran tertinggi juga tidak dapat dipisahkan dari Islam. Islam bukanlah sebuah fenomena sejarah yang dimulai sejak 1.400 tahun yang lampau. Namun, Islam merupakan suatu kesadaran abadi yang bermakna penyerahan diri dan ketertundukan (al-inqqiyad). Seperti halnya kata "Islam" itu sendiri yang berarti ketundukan dan kepasrahan. Tasawuf adalah intisari ajaran Islam yang membawa pada kesadaran manusia seperti itu (Siroj, 2006).

Dalam hal ini, sebagai hal utama dan pokok dalam memahami Islam yang kaffah menurut pemikiran Said Aqil Siradj lebih mengarah pada jiwa sosial tasawuf terutama dalam memperbaiki budi pekerti dan moralitas. Sebagaimana dicontohkan oleh Rasulullah Saw dalam berdakwah menyebarkan agama Islam dengan sikap ramah, santun dan lemah lembut. Pendekatan akhlak yang digunakan dalam menyebarkan, mengajarkan, dan mengenalkan ajaran Islam sehingga mudah diterima oleh semua kalangan (Muvid, 2020). Artinya, sikap tersebut masuk dalam wilayah sufisme yang mengedepankan akhlak, yang berorientasi pada kesempurnaan serta kesucian jiwa yang diformulasikan pada pengaturan sikap mental dan pendisiplinan tingkah laku yang ketat, guna mencapai kebahgiaan yang optimal (Syukur dan Masharudin, 2002).

Dalam konteks ini manusia lebih mampu mengidentifikasi eksistensi dirinya dengan ciri-ciri ketuhanan melalui penyucian jiwa raga yang bermula dari pembentukan pribadi yang bermoral paripurna, dan berakhlak mulia. Dakwah sebagai hubungan sosial antara pendakwah dengan masyarakat yang didakwahi, sehingga sufisme tidak lepas dari unsur-unsur sosial yang selalu menebarkan kedamaian, harmonisasi, dan persaudaraan antar umat manusia (Muvid, 2020).

Kaum sufi adalah mereka yang bersemangat untuk mengembalikan pesan yang orisinal dan sakral yang dibawa oleh

Nabi Saw. Hal ini merupakan sebuah kesadaran dan ketulusan seorang muslim menjadikan nabi sebagai suri tauladan dalam kehidupan. Mereka memperoleh spirit cahaya nurani melalui gerakan yang diorganisasikan. Seorang sufi adalah penegak dan penunjang tinggi pesan-pesan Islam. Persaudaran yang mengikat kalangan sufi adalah sebuah realita tanpa banyak koordinasi maupun organisasi yang bersifat lahiriyah. Realitas tersebut lahir dari proses ibadah yang ikhlas dan sifat-sifat luhur dalam hati mereka serta adanya kesatuan dan sikap menerima hukum kenabian yang bersifat lahiriyah yang berupa syariat. Perlu dipahami, bahwa kesufian adalah wilayah yang menghubungkan dimensi lahiriyah dan batiniyah, serta pengalaman sufi ini hanya dapat dialami dalam kedirian batiniyah manusia (Siroj, 2006).

Said Aqil Siradj kembali menegaskan bahwa tasawuf atau sufisme tidak hanya sekadar etika semata, melainkan juga estetika, keindahan. Tasawuf tidak hanya bicara persoalan baik-buruk, tetapi juga sesuatu yang indah. Ia selalu terkait dengan jiwa, roh, dan intuisi. Ia tidak hanya membangun dunia yang bermoral, tetapi juga sebuah dunia yang indah dan penuh makna. Tasawuf tidak hanya berusaha menciptakan manusia yang hidup dengan benar, rajin beribadah, berakhlak al-karimah; namun juga dapat merasakan indahnya hidup dan nikmatnya ibadah (ḏauq). Tasawuf juga berupaya menjawab persoalan esensial mengapa mansuia berakhlak baik. Apabila etika dapat melahirkan semangat keadilan dan kemampuan merespon segala sesuatu dengan tepat, tasawuf dapat menumbuhkan makna dan nilai, serta menjadikan tindakan dan hidup manusia lebih luas dan kaya, bukan statis dan pasif (Siroj, 2006).

Dalam penataan masayarakat (sosial/ijtimaiyyah), etika dan moralitas menjadi hal terpenitng dan mendasar. Kondisi carut-marut bangsa ini dengan segunung masalah sosial, ekonomi, kultural, budaya, maupun agama ternyata tidak hanya bisa dipahami secara teknik-mekanis. Aspek etika dan moralitas (akhlak) ternyata perlu mendapat perhatian yang serius. Pada hakikatnya, moralitas

memegang kunci penting dalam segala hal, dari hulu ke hilir, atau dari yang berskala besar hingga ke yang berskala kecil (remeh). Sehingga peran tasawuf dalam pembentukan moralitas harus enjadi sebuah solusi dan pijakan bagi semua kalangan masyarakat agar tercipta suasana yang indah., damai, beradab, dan berkemajuan. Oleh kaena itu, pelatihan dan penjelajahan spiritual harus terus menerus dilakukan tanpa henti dan jeda dan tetap istiqamah hinga moralitas tersebut terbentuk sempurna yang menjadikan manusia tersebut 'insan kamil' (Siroj, 2006).

Hal ini menegaskan bahwa tasawuf sosial yang dikenalkan Saiq Aqil menambah khazanah baru dalam dunia tasawuf, terlebih dalam kehidupan modern yang serba digital untuk selalu mengedepankan moralitas dan akhlak mulia sebagai kunci utama dan dalam membangun dan memajukan aspek pendidikan, ekonomi, politik, budaya dan sebagainya (Muvid 2020). Dengan harapan agar tidak terjadi ketimpangan dan masalah-masalah yang berkelanjutan. Tasawuf sosial juga berperan untuk merespon dan memfilter berbagai paham yang masuk, gaya hidup yang lagi booming dan paradaigma yang berebihan yang mebuat kehidupan manusia menjadi kacau dan menimbulkan masalah baru di tengah masyarakat. Pendekatan tasawuf sosial, sebagai upaya latihan spiritual secara terus-menerus tanpa henti dalam sisi rohani dan jasmani. Ia selalu menawarkan solusi-solusi yang positif untuk menghadapi berbagai masalah atau problem dan juga membentengi diri dari jeratan pengaruh yang menyesatkan dan menjauhkan manusia dari jalan kebenaran (Siroj, 2006).

Untuk itu, masyarakat yang ingin mendalami tasawuf, berarti harus berusaha menumbuhkan aspek rohani dan jasmani yang berorientasi pada moralitas; akhlak mulia. Hal inilah yang akan mengantarkan kepada kedekatan rohani kepada Allah Swt dan mnejadikannya moda dalam menegakkan sebuah kebenaran, keadilan, dan kedamaian di lingkungan masyarakat. Artinya, sisi rohani tetap terus berjalan membiasakan diri dengan zikir, tafakur,

munajat di malam hari, memperbanyak ibadah dan melatih diri untuk melemahkan unsur-unsur duniawi. Kemudian, sisi jasmani terus-menerus megibaratkan kebaikan, kedamaian, kesejukan, amal saleh, menjalin hubungan baik kepada siapa saja, dan aktif memberikan solusi inspiratif di tengah problem yang dihadapi masyarakat. Hal ini, tentu menegaskan bahwa tasawuf sosial tidak lepas dalam urusan duniawi yang dianggapnya sangat penting untuk keberlangsungan hidup bersma-sama. Dan menandakan pula bahwa penganut sufisme tidak diam diri terhadap dinamika masalah yang sedang dihadapi bangsa atau masyarakat (Muvid, 2020).

Tasawuf jika dipraktikkan secara benar dan tepat, maka akan menjadi metode efektif untuk menghadapi tantangan zaman. Menurut sufi besar Abu Bakar al-Kattani (w. 322 H), sufisme adalah pembersihan hati dan penyaksian terhadap realitas hakiki, yang disebut juga al-shofa wa al-musyahadah (kejernihan dan kesaksian). Sufisme bertujuan untuk memperoleh hubungan langsung dan disadari dengan Tuhan, dengan melakukan kontemplasi dan lepaskan diri dari jeratan dunia senantiasa berubah dan bersifat hanya sementara ini (Jamil, 2004).

Sufi besar Ibn 'Arabi menandasakan bahwa, manusia perlu mengembangkan apa yang dia sebut potensi "al-akhyal" suatu daya potensi daya dan kekuatan substansial yang mengejawentahkan diri secara hakiki namun faktual. Potensi ini bergerak menuju pengungkapan diri dalam dunia inderawi, yang bersifat abadi. Dengan demikian, berdasarkan aspek esensial pendidikan sufistik, manusia perlu dikembalikan pada "pusat eksistensi" atau "puat spiritual-Nya". Dengan bertujuan agar dijauhkan dari pola-pola kehidupan yang bergerak hanya dalam lingkar esksistensinya. Di tengah krisis multidimensi seperti saat ini diharapkan mampu mempertahankan dan mengembangkan penguatan pendidikan yang berdasarkan pada nilai-nilai kesufian atau tasawuf yang dapat meneguhkan autensitas kemanusiaan yang senantiassa mendapatkan sentuhan Ilahi (Siroj, 2006).

Arah tasawuf kontemporer adalah melakukan pendidikan sosial, selain spiritual dan akhlak. Gerakan tasawuf tidak hanya berkutat pada ritual vertikal, namun juga ritual sosial. Tasawuf membawa visi dan misi transformasi sosial, dan problem sosial untuk menuju era sosial baru (Muvid, 2020). Beberapa krisis baik ekonomi, sosial, budaya spiritual, akhlak hukum, sosial, dan seterusnya yang terjadi di negeri ini apabila dirunut dan disadari, semua itu bersumber dari krisis spititual keagamaan. Pentingnya esoterisme dalam islam yaitu tasawuf, tidak dapat dipungkiri. Konsepsi Alquran bahwa dunia ini riil, bukan maya. Beberapa ayat menegaskan manusia beriman keada Allah, hari akhir, dan amal saleh. Ketiga term itu merupakan isyarat sekaligus formulasi yang menyatukan dimensi spiritual yang mengarah pada realitas trancendental dan aktivitas konkret dalam sejarah (Mannan, 2018).

Untuk itu, para pengamal tasawuf abad modern ini tidak semata-mata berhenti pada kesalehan individual melainkan berupaya untuk membangun kesalehan sosial bagi masyarakat di sekitarnya. Mereka tidak hanya memburu surga bagi diri sendiri, melainkan justru membangun surga untuk orang banyak dalam kehidupan sosialnya (Muhaya, 2001).

Pengamal tasawuf diharapkan mampu hidup dalam keadaan seimbang, selaras, dan sinergis antara aspek lahir dan batin, individu dan sosial, dunia dan akhirat, habl min Allah dan habl min an-nas wa min alam, vertikal dan horizontal, spiritual dan sosial, religius dan humanis, serta syariat dan hakikat. Kemudian, ketiga aspek tersebut harus senantiasa bersinergi antara spiritual, akhlak, dan sosial secara baik agar menjadi hamba Allah yang dekat dengan-Nya, baik budi pekertinya dan dekat dengan masyarakat (Muvid, 2020). Seluruh dimensi hidup dipenuhi dengan keadaan jiwa yang selalu berzikir; mulai dari lisan, anggota tubuh, peredaran darah, pikiran (akal/rasio), dan perasaan (hati serta keseluruhan aspek kejiwaan). Sehingga hidupnya selalu istiqamah, stabil, penuh motivasi, dan optimis.

F. KESIMPULAN

Sufisme nusantara merupakan salah satu faktor yang menyebabkan proses Islamisasi di Indonesia dapat berlangsung dengan mudah dan tepat. Ajaran-ajaran yang dikembangkan kaum sufi pada masa itu mudah diterima oleh masyarakat. Tampak pada aspek tasawuf atau sufisme yang menekankan keterpautan antara dimensi rasional dan spiritual, juga antara dimensi duniawi dan ukhrawi yang merupakan kenyataan yang tidak dapat ditolak. Hal ini menunjukkan bahwa ajaran-ajaran dan doktrin-doktrin tasawuf menjadi sebuah rujukan dan sangat relevan dengan spirit era global dan modernisme.

Said Aqil Siraj menjelaskan bahwa tasawuf sufisme sangat dibutuhkan dalam kehidupan bermasyarakat, tasawuf menjadi semangat era global dan modernisme yang hidup di tengah-tengah komunitas masyarakat, yang mana gersang akan nilai-nilai spiritual. Sejarah kejumudan kemunduran umat Islam bukan disebabkan oleh doktrin dan ajaran tasawuf, melainkan justru akibat umat Islam meninggalkan nilai-nilai tasawuf dan terjebak dalam lingkaran fitnah duniawi. Saat ini, bangsa Indonesia merasakan pudarnya nilai-nilai kemanusiaan, persatuan, solidaritas, yang akarnya adalah kejatuhan mental. Akibatnya, mudah terpengaruh oleh asing, seperti kapitalisme, liberalisme, radikalisme, dan terorisme. Oleh karena itu, diperlukan revolusi mental yang membutuhkan "amunisi" yang lebih mendalam dan mendasar dalam mendongkrak dan membangun mentalitas bangsa yang paripurna, melalui pemikiran berbasis pada tasawuf yang melingkupi tiga aspek spiritual, moral, dan sosial. Sehingga akan membangun kepribadian seseorang menjadi lebih baik.

DAFTAR PUSTAKA

Ahmad, Nurcholish. 2017. Merajut Damai Dalam Kebinekaan. Jakarta: Elex Media Komputindo.

Akhiyat. 2016. "Tasawuf Dan Akulturasi Budaya (Telaah Tasawuf Dalam Perspektif Culture and Education)." As-Salam VOl. 1 (1) (tasawuf, akulturasi, culture and education.).

Aksin Wijaya. 2012. Menusantarakan Islam: Menelusuri Jejak Pergumulan Islam Yang Tak Kunjung Usai Di Nusantara. Jakarta: Nadi Pustaka.

Al-Qusyairi An-Naisaburi, Abul Qasim Abdul Karim Hawazin. 2007. Risalah Qusyairiyah. Jakarta: Pustaka Amani.

Amin, Samsul Munir. 2012. Ilmu Tasawuf. Jakarta: Amzah.

Amin Syukur dan Masharudin. 2002. Intelektualisme Tasawuf. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Amrullah, Amstrong. 2002. Khazanah Istilah Sufi, Kunci Memahami Tasawuf, Terj. MS. Nasruallah & Ahmad Baiquni. Bandung: Mizan.

Azyumardi, Azra. 2004. Jaringan Ulama: Timur Tengah Dan Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII: Akar Pembaruan Islam Indonesia, Transmissiom of Islamic Reformism to Indonesian. Jakarta: Kencana Prenada Media Grup.

Badruzzaman. 2007. K.H. Badruzzaman Dan Perkembangan Thariqat Tijaniyah. Garut: Zawiyah Thariqat Tijaniyah.

Bruinessen, Martin van. 2014. Kitab Kuning, Pesantren Dan Tarekat. Yogyakarta: Gading.

Bruinessen, Martin Van. 1998. Tarekat Naqsyabandiyah Di Indonesia. Bandung: Mizan.

Dudung Abdurrahman dan Syaifan Nur. 2018. Sufisme Nusantara. Yogyakarta: Ombak.

Haroen, Ahmad Mustofa. 2015. Meneguhkan Islam Nusantra Biografi Pemikiran Dan Kiprah Kebangsaan Prof. Dr. KH. Said Aqil Siradj M.A. Surabaya: Khalista.

Jamil, M. 2004. Cakrawala Tasawuf: Sejarah Pemikiran Dan Kontekstualitas. Jakarta: Gaung Persada Perss.

Mannan, Audah. 2018. "Esensi Tasawuf Akhlaki Di Era Modernisasi." Jurnal Ilmu Aqidah IV.

Muhaya, Abdul. 2001. Peranan Tasawuf Dalam Menanggulangi Krisis Spiritual. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Munir, Syamsul. 2008. Karomah Para Kyai. Yogyakarta: Pustaka Pesantren.

Muvid, Muhammad Basyrul. 2020. Tasawuf Kontemporer. Jakarta: Amzah.

Pakar, Suteja Ibnu. 2016. Tasawuf Di Nusantara, Tadarus Tasawuf Dan Tarekat. Cirebon: Aksarasatu.

Pili, Salim. 1996. Tarekat Idrisiyah Di Indonesia: Sejarah Dan Ajaran. Yogyakarta: Program Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga.

Simuh. 1996. Sufisme Jawa : Transformasi Tasawuf Islam Ke Mistik Jawa. Yogyakarta: Yayasan Bentang Budaya.

Siroj, Said Aqil. 1990. Islam Kebangsaan: Fiqih Demokratis Kaum Santri. Jakarta: Fatma Press.

———. 2003. Marifatullah: Pandangan Agama-Agama, Tradisi Dan Filsafat. Jakarta: Elsas.

———. 2006. Tasawuf Sebagai Kritik Sosial; Mengedepankan Islam Inspirasi Bukan Aspirasi. Bandung: Mizan.

———. 2012. Dialog Tasawuf Kiai Said: Akidah, Tasawuf Dan Relasi Antar Umat Beragama,. Surabaya: Katalista.

———. 2021. Aallah Dan Alam Semesta Perspektif Tasawuf Falsafi. Jakarta: Yayasan Said Aqil siroj.

Syarifuddin, Nur. 2018. Tasawuf Sebagai Pondasi Islam Nusantara. Bawean: STAI Hasan Jufri.

TASAWUF POSITIF DALAM PEMIKIRAN HAIDAR BAGIR

Isfaroh

A. PENDAHULUAN

Di dalam konsep tasawuf eksesif, manusia dituntut untuk memencilkan diri dari keramaian, berpencil di masjid-masjid tradisional untuk berdzikir kepada Allah dan meleburkan dirinya kepada Allah sepanjang waktu. Menurut pandangan tasawuf ini, orang yang bertasawuf harus senantiasa memfokuskan dirinya dengan Tuhan, karena yang ditekankan yaitu hubungan vertikal. Dengan titik penakanan demikian ini, hal-hal yang bersifat sosial tidak mendapatkan perhatian, istilahnya tidak peduli dengan ranah sosial.

Konsep tasawuf seperti ini, mendapatkan perhatian dari tasawuf positif, menurut tasawuf positif, bertasawuf tidak harus terpatok dengan ritus-ritus yang bersifat syari'at saja, dengan cara mengasingkan diri dari kelompok sosial, melainkan bertasawuf juga harus memperhatikan hidup sosialnya, karena untuk mendekatkan diri kepada Allah jalannya tidak hanya dengan cara vertikal, melainkan perlu adanya cara yang horizontal, yakni peduli dengan kehidupan sosialnya.

Tasawuf positif bersifat kontekstual dari ajaran tasawuf, ajaran tasawuf direalisasikan dalam kehidupan sufi, menyadari

bahwa manusia sekarang ini hidup di dunia dan kelak hidup di akhirat, kedua dunia ini diperhatikan oleh sufi dengan sikap yang proposional. Ada waktunya untuk memenuhi kebutuhan dunia dan ada juga waktu untuk memenuhi kebutuhan akhirat, sikap terhadap dua kehidupan itu dilakukan secara seimbang.

Di dalam tasawuf positif menggunakan instrumen rasional, dengan adanya peran akal, maka digunakan untuk mengendalikan hal-hal yang bersifat berlebihan, baik itu yang berkaitan dengan badan atau jiwa. Akal digunakan untuk berpikir dan menimbang terhadap tindakan yang dilakukannya, agar tindakan tersebut sesuai dengan porsinya masing-masing, tidak sampai menjadi tindakan yang berlebihan.

Seorang sufi dalam tasawuf positif menyatakan bahwa suufi berhak untuk bekerja, mempunyai banyak uang, harta, jabatan, tetapi semua yang dimiliki itu perlu adanya kontrol dan pengendalian yang dilakukan oleh akalnya, agar tidak melampaui batas.[1] Apa yang dimilikinya tersebut tidak hanya untuk kepentingan dirinya saja, tetapi untuk kehidupan sosial. Membiasakan diri untuk selalu peka terhadap problem-problem sosial dengan memberikan solusi kongkrit.

Pemikir muslim Indonesia yang pemikiran tawasufnya bercorak tasawuf positif adalah Haidar Bagir, berdasarkan tulisan dalam karya-karyanya tentang tasawuf dan dalam parkteknya dapat diketegorikan sebagai tasawuf positif, karena tasawuf dalam pemikirannya menekankan untuk mengambil manfaat dari ajaran tasawuf serta adanya peran akal untuk mengendalikan hal-hal yang bersifat duniawi, sebab sufi yang baik dalam pandangannya adalah sufi yang dapat membagi waktu dalam memenuhi kebutuhan dunia dan akhiratnya.

1 Umar Faruq Thohir, "Pemikiran Mistisisme Annemarie Schimmel," ULUL ALBAB Jurnal Studi Islam 13, no. 2 (16 September 2013): 4, https://doi.org/10.18860/ua.v0i0.2376.

B. PEMBAHASAN

1. Perjalanan Hidup dan Karya Haidar Bagir

Haidar Bagir lahir di Solo, Jawa Tengah pada tanggal 20 Februari 1957.[2] Terkait pendidikannya, setelah tamat dari bangku Sekolah Menengah Atas, ia melanjutkan kuliah di kampus ITB (Institut Teknologi Bandung) dengan mengambil jurusan Teknologi Industri pada tahun 1982.[3] Setelah mendapatkan gelar sarjana, ia mengenyam pendidikan Pascasarjana di Pusat Studi Timur Tengah Harvard University Amerika Serikat dengan mendapatkan beasiswa Fulbright, ia mendapatkan gelar master pada tahun 1992.[4]

Usai menyelesaikan pendidikan Pascasarjananya, ia kembali melanjutkan pendidikan S-3 di UI (Universitas Indonesia) dengan mengambil jurusan Filsafat Islam pada tahun 2005. Disertasinya menggunakan metode komparasi, yakni membahas mengkomparasikan tentang pemikiran dua tokoh, yaitu pemikiran antara Mulla Sadra dan Heidegger.[5]

Adapun mengenai pengalaman karirnya di bidang pendidikan non formal antara lain: ia pernah menjadi direktur utama di Gudwah Islamic Digital Edutainment (GUIDE), yang berada di Jakarta. Kemudian ia juga pernah menjabat sebagai ketua Pusat Kajian Tasawuf Positif di IIMan. Selain itu, ia menjadi ketua Badan Pendiri Yayasan Imdad Mustadh'afin, biasanya disingkat dengan istilah YASMIN.[6]

Ia juga pernah menjadi kordinator tingkat regional yang bernama International Society for Islamic Philosophy di wilayah Indonesia,

---

2 Haidar Bagir, Semesta Cinta: Pengantar kepada Pemikiran Ibn Arabi (Bandung: Mizan, 2015), 354.

3 Haidar Bagir, Risalah Cinta dan Kebahagiaan (Bandung: Mizan, 2012) cover belakang.

4 Mizan, "Mengenal Lebih Dekat Haidar Bagir," diakses 28 Juni 2021, https://mizan.com/mengenal-lebih-dekat-haidar-bagir/.

5 Haidar Bagir, Mengenal Tasawuf (Bandung: Noura, 2019), 200.

6 Bagir, 200.

Australia dan Selandia Baru. Selanjutnya, ia pernah masuk dalam anggota Global Compassionate Coucil, kelompok ini diketuai oleh Karen Amstrong. Ia juga pernah menjadi seorang penasehat di cabang Indonesia Globlatethics.net, yaitu nama jaringan global yang di dalamnya terdiri dari anggota secara indivu dan kelompok atau lembaga yang memiliki ketertarikan dalam bidang etika terapan.

Kemudian pengalaman karirnya di bidang pendidikan formal diantaranya adalah ia pernah menjadi staf pengajar Jurusan Filsafat Universitas Madina Ilmu pada tahun 1998. Ia juga menjadi staff mengajar di jurusan Filsafat Universitas Indonesia pada tahun 1996, serta menjadi staf pengajar pada jurusan Filsafat Universitas Paramadina Mulya Jakarta pada tahun 1997, Kemudian sekarang menjadi dosen di ICAS dan STFI Sadra Jakarta.[7]

Mengenai kiprahnya, ia bersama dengan Prof. Komaruddin Hidayat, Prof. Mahmud MD, dan Abdillah Toha, mereka bekerjasama untuk mendeklarasikan Gerakan yang bernama gerakan Islam Cinta.[8] Yang dimaksud dengan gerakan Islam Cinta yaitu gerakan yang berupaya untuk menitikberatkan aspek cinta dan spiritualitas Islam kepada masyarakat Muslim. Progressnya gerakan ini dimulai dari gagasan dalam bentuk ide yang dituangkan dalam bentuk tulisan yang telah dibukukan.[9]

Haidar bagir adalah pemikir Islam kontemporer yang produktif dalam menulis, baik tulisan dalam bentuk buku atau Essai. Pemikirannya condong dalam perspektif tasawuf, oleh karena itu, beberapa buku yang ditulisnya memabahas tentang kajian tasawuf. Diantara karya-karyanya antaralain: Managemen dan Manusia, Buku Saku Filsafat, Buat apa Shalat?!, Surga di Dunia Surga di Akhirat, Islam Risalah Cinta dan Kebahagiaan, Semesta Cinta

7 Haidar Bagir, Mengenal Filsafat Islam (Bandung: Mizan, 2005), 193–94.

8 Bagir, Mengenal Tasawuf, 200.

9 Bagir, 200.

Pengantar Kepada Pemikiran Ibn Arabi, Belajar Hidup dari Rumii, Mereguk Cinta Rumi.[10]

2. Konsep Tasawuf Positif Haidar Bagir

Tasawuf berasal dari bahasa arab, yakni dari kata shafa artinya suci.[11] Sedangkan secara terminologi tasawuf merupakan usaha untuk memperindah diri dengan tindakan atau akhlak yang bersumber dari ajaran agama Islam dengan tujuan untuk mendekatkan diri kepada Allah.[12] Secara teoritis, tasawuf adalah ilmu tentang tata cara membersihkan jiwa agar mencapai kehidupan ruhani, sedangkan secara praktis, tasawuf yaitu melakukan ajaran-ajaran yang ada di dalam tasawuf sesuai dengan ajaran Islam.

Adapun tasawuf positif merupakan pemahaman tentang tasawuf yang konsennya adalah mengambil manfaat dari tasawuf, manfaat yang diambil dari ajaran-ajaran yang ada di dalamnya, mengambil segala hal kelebihan terhadap pemikiran dan ilmu yang terkandung di dalamnya, kemudian pemahaman atas tasawuf tersebut diaplikasikan dalam kehidupan sehari-hari, seperti yang tertulis dalam sejarah Islam.[13]

Di dalam tasawuf positif dalam pemikiran Haidar Bagir terdapat tema utama, ada enam tema utama yang termuat di dalamnya, antara lain : *Pertama*, tema pertama dalam tasawuf positif adalah tentang Allah, menurutnya meskipun tasawuf ini diberi nama tasawuf positif, bukan berarti menggeser konsep Allah dalam pembahasannya, melainkan konsep Allah di dalam tasawuf posistif tetap menjadi tema pertama. Konsep Allah yang dimaksudkan yaitu tentang perwujudan Allah yang berupa perwujudan keindahan dan

10 Bagir, 200.

11 Nurul Anam, Sayyidah Syaikhotin, dan Hasyim Asy'ari, "Tasawuf Transformatif di Indonesia," Al-Mada: Jurnal Agama, Sosial, dan Budaya 2, no. 2 (17 Juli 2019): 67, https://doi.org/10.31538/almada.v2i2.337.

12 Ulya, "Tasawuf dan Tarekat : Komparasi dan Relasi," Esoterik 1, no. 1 (2015): 150.

13 Haidar Bagir, Buku Saku Tasawuf (Bandung: Mizan, 2005), 197.

cinta, dalam bahasa arabnya disebut dengan istilah jamal Allah. Istilah jamal adalah sisi lain dari jalal Allah, yang artinya keagungan dan kedahsyatan.[14]

Tema tentang Allah dalam tasawuf positif dijadikan sebagai ilustrasi terahadap metode tasawuf yang di dalamnya menekankan metode cinta, tasawuf sebagai representasi dari sifat Islam yang bernilai cinta. Hal ini disebabkan karena tasawuf sering dipandang sebagai ajaran yang hanya menekankan pada aspek syari'at. Pemahaman inilah yang ingin diperjelaskan ulang oleh Haidar Bagir dalam tasawuf positif, menegaskan bahwa tasawuf yang bersumber dari Islam tidak hanya berorientasi pada syari'at saja, melainkan berorientasi juga pada cinta.[15]

Istilah cinta juga perlu dijelaskan kembali, selama ini sering ada anggapan istilah cinta kasih itu miliknya agama nasrani, dengan alasan di dalam do'a-do'a umat nasrani selalu menggunakan istilah cinta, sedangkan Islam diidentikkan dengan syari'ah, semua hal didasarkan pada hukum, sehingga Islam terkesan kaku. Padahal, agama Islam juga berhak menggunakan istilah cinta, sebab Islam adalah agama cinta kasih, yang diperkuat dari perwujudan Allah yang jamal.[16]

Islam yang dikesankan hanya berorientasi kepada syari'ah ini merupakan sebab dari pemahaman yang secara ekslusif terhadap perwujudan jalal Allah, dengan artian bahwa Allah adalah agung, hebat, dahsyat yang mencekam dan menggetarkan, sehingga membuat umat merasa takut kepada-Nya. Dengan dasar ketakutan itu, umat taat kepada Allah. Anggapan ini muncul ketika umat hanya melihat dari satu aspek jalal, berbeda jika Allah dilihat dari aspek yang lain, yaitu dilihat dari perwujudan jamal Allah.[17]

14 Bagir, 199.

15 Bagir, 199.

16 Bagir, 199.

17 Bagir, 199.

Jamal dapat diartikan sebagai keindahan dan kecantikan yang mempesona, melahirkan cinta dan kasih sayang. Aspek Allah yang jamal ini kurang mendapatkan perhatian dalam pembahasan, baik secara lisan atau tulisan. Yang sering disinggung adalah aspek jalal Allah, yang menjadikan kesan Islam terlihat menakutkan, karena umat harus tunduk kepada Allah dengan dasar ketakutan.[18]

Secara hakekatnya, puncak hubungan antara manusia dengan Tuhan harus berdasarkan cinta kepada Allah, seseorang tunduk kepada Allah bukan karena ketakutan kepada-Nya yang disandarkan pada aspek jamal-Nya, melainkan tunduk karena cinta kepada Allah atas dasar aspek jalal-Nya. Di dalam memahami Islam, perwujudan Allah harus digunakan sesuai dengan konteksnya masing-masing.[19] *Kedua*, syari'at merupakan unsur integral tasawuf. Di dalam tasawuf terdapat syari'at dan di dalam syari'at terdapat tasawuf, keduanya saling mengisi, tidak ada tasawuf tanpa syari'at dan tidak ada pula syari'at tanpa tasawuf. Ketika bertasawuf tentu ada syari'atnya, sebagai bentuk amalan-amalan yang dilakukan sufi dan orang-orang yang bergiat dalam tasawuf. Syari'at dan tasawuf menjadi satu kesatuan yang digunakan oleh seorang sufi.[20] *Ketiga*, irfani atau gnostisisme Islam dan hikmah[21] menjadi alternatif terhadap sufi yang antiintelektual. hikmah sebagai aliran dalam ajaran Islam memberikan trobosan baru terkait tentang tasawuf. Menurut aliran ini, pengalaman sufistik harus dapat dijelaskan secara rasional, dapat dibuktikan kebenarannya, agar pengalaman sufistik tersebut dapat diverifikasi. Memastikan apakah pengalaman sufistik yang

18 Bagir, 200.

19 Bagir, 200.

20 Bagir, 200.

21 Hikmah adalah aliran yang bernama hikmah al-muta'alliyah atau disebut teosofi transenden yang merupakan aliran pemikiran di dalam Islam, yang berbagi pemahaman dengan tasawuf. Di dalam tasawuf mengatakan bahwa kebenaran itu berisfat eksperiensia dan intuitif atau presensial, lebih dari itu, kebenaran juga dikatkan dapat langsung dari Allah tanpa adanya peran akal untuk berpikir rasional yang disebut dengan ilmu ladunni.

didapatkan itu berdasarkan kebenaran atau tidak. Hal ini merupakan uji kebenaran kepada para sufi yang ada.[22] Verifikasi yang dilakukan ini juga bertujuan untuk membedakan antara tasawuf yang hakiki dan manipulasi atas nama tasawuf. Selain itu, untuk membedakan antara sufi yang sesungguhnya dengan kaum sufi yang berpura-pura sufi, dalam bahasanya Haidar Bagir sufi gadungan atau mutashawifin. Adanya verifikasi dengan menggunakan peran akal, maka akan terdeteksi kebenarannya.[23] *Keempat*, alam semesta merupakan tanda-tanda Allah. Haidar Bagir di dalam tasawuf positif menjelaskan tema yang keempat ini dengan menyatakan bahwa alam semesta adalah sebuah wadah yang di dalamnya terdapat ayat-ayat Allah sebagai representasi dari Allah. Tema tasawuf positif yang keempat ini bertujuan untuk menjelaskan pengamatan saintifik dan penggunaan akal secara benar sesuai dengan porsinya.[24]

Melalui tema ini, berarti tasawuf positif membawa sains ke permukaan untuk diketahui bahwasanya sains adalah salah satu alat untuk menguraikan terhadap gejala-gejala yang terjadi pada alam, serta menjadi metode yang dapat dipakai seseorang dalam menjalankan ajaran tasawuf. Untuk menyelami tasawuf seseorang membutuhkan sains sebagai sarana untuk melihat dan mengamati gejala-gejala alam. Sesuatu yang terjadi pada alam dalam perspektif tasawuf positif ini merupakan sebuah representasi dari Allah.[25] *Kelima*, akhlak mulia sebagai buah dari ajaran tasawuf. Menurut Haidar Bagir, esensi dari tasawuf adalah akhlak, yang merupakan cara mengontrol hawa nafsu. Sebagai seorang sufi ditekankan untuk mengontrol hawa nafsunya, supaya menjadi diri yang bersabar menghadapi segala sesuatu yang terjadi pada dirinya, terhindar dari sifat hasad, dengki, iri hati, marah, riya' dan obsesi pada kejayaan bersifat duniawi. Berkaitan dengan hal ini, Haidar Bagir mengutip

22 Bagir, Buku Saku Tasawuf, 202.

23 Bagir, 202.

24 Bagir, 202.

25 Bagir, 204.

ungkapan darai Imam Ali Zainal Abidin yang mengatakan bahwa tanda kebersiham hati adalah ketakwaan dan ketinggian akhlak.[26] Penilaian akhlak perlu dilihat dari segi tindakannya, bukan paras atau penampilannya. Banyak orang yang berpakaian putih bersih, berjenggot, mengenakan sorban tetapi orang itu mudah marah, dengki, dan iri hati. Orang-orang ini berarti bukan seorang sufi, seseorang dapat dikatakan sufi apabila akhlaknya mulia. Yang menjadi standar seorang sufi adalah akhlak yang diimplementasikan dalam kehidupannya.[27] *Keenam*, orang disebut sebagai sufi yang baik adalah orang yang menekankan aspek spiritual dan sosial. Pada tema yang ke enam ini terdapat penekanan inti dari tasawuf positif, penegasan bahwa seorang sufi yang baik ditandai dengan penyeimbangan antara aspek spiritual dan aspek sosial. Di samping melakukan ajaran-ajaran yang ada di dalam tasawuf dengan cara menyucikan jiwanya, seseorang juga harus antusias terhadap kehidupan sosialnya.[28]

Sebagai seorang sufi yang baik, bukan berarti meninggalkan kehidupan duniawinya dengan memfokuskan diri melakukan ibadah sepanjang masa yang ditujukan supaya memenuhi kebutuhan spiritualnya, melainkan seorang sufi yang baik yaitu memperhatikan kehidupan dunianya, peduli dengan lingkungan hidupnya, peka dengan masyarakat, menjalin hubungan yang baik dengan orang lain.[29]

Haidar Bagir memperkuat hal ini dengan mengacu pada kehidupan Nabi Muhammad saw, menurutnya seorang sufi perlu belajar dari kehidupan Nabi, karena di satu sisi Nabi melakukan ibadah untuk memenuhi spiritualnya, dan di sisi lain juga bekerja untuk memenuhi kehidupan dunianya. Sebagai seorang sufi tidak

26 Bagir, 204.

27 Bagir, 204.

28 Bagir, 206.

29 Bagir, 206.

diperkenankan untuk meninggalkan kehidupan dunianya, sebab kehidupan di dunia perlu dipandang sebagai tempat untuk bertemu Allah.[30]

Dalam pandangan Haidar Bagir, dunia merupakan tempat wisata bagi orang yang beriman secara hakiki, dunia dapat dijadikan sebagai media untuk mendapatkan kejayaan di dalam kehidupan akhirat nanti. Memandang dunia dengan secara obyektif, agar penilaian terhadap dunia lebih terbuka, sehingga mendapatkan penjelasan bahwa dunia bukan tempat untuk merusak diri, melainkan untuk memperbaiki diri secara terus menerus.

Pada tema ini, berkaitan erat dengan ajaran pokok tasawuf, yaitu zuhud. Haidar Bagir memaknai ulang kata zuhud, ia mengartikan kata ini tidak seperti pada umumnya, yang menyatakan bahwa seorang sufi di dalam bertasawuf harus menyampingkan kehidupan dunianya, melepaskan diri dari hal-hal yang bersifat duniawi, seperti harta, uang, tahta, karena semua yang berkaitan dengan dunia dianggap sebagai penghalang menuju jalan spiritual. Ia memaknai ulang tentang ajaran zuhud. Untuk penjelasannya dibahas sendiri di bawah ini.

3. Zuhud Perspektif Tasawuf Positif

Istilah zuhud menurut sebagian orang muslim pernah diartikan sebagai asketisme, sikap ini pada mulanya merupakan sikap seorang rahib yang mencoba untuk meninggalkan kehidupan dunia. Motivasinya karena dengan zuhud seseorang dapat menyucikan dirinya dari hal-hal yang dianggap dapat menimbulkan perbuatan negatif, kemudian dengan berzuhud orang tersebut akan bertemu dengan Tuhan.[31] Keyakinan seperti ini masih sering tercanang dalam pikiran umat Muslim, menganggap cara mendekatkan diri kepada Allah dengan meninggalkan persoalan dunia merupakan ajaran yang paling tepat.

30 Bagir, 206.

31 Bagir, 105.

Lenggengnya pendapat ini karena adanya penunjang yang membuat umat muslim selalu yakin bahwa zuhud dengan cara yang seperti ini mampu membersihkan jiwa dan mempertemukannya dengan Tuhan. Adapun yang menjadi penunjang pendapat ini yaitu adanya referensi dan pemahaman terhadap hadis-hadis yang terkesan menganjurkan untuk memandang dunia dengan sebelah mata, artinya kehidupan di dunia tidak dinilai berharga seperti penilaian seseorang terhadap kehidupan akhirat.[32] Refrensi terkait anjuran meninggalkan dunia pernah dirujuk oleh Imam Ghazali dalam karyanya yang berjudul Ihya' Ulumuddin, bunyinya adalah sebagai berikut:

"Suatu saat Rasulullah saw diriwayatkan sedang berjalan bersama para sahabatnya. Sampai di suatu tempat Rasulullah menunjuk kepada seonggokan benda. "Apa itu?" tanya Rasulullah kepada sahabatnya. "bangkai anjing ya?" "kami merasa jijik" jawab sahabat. Maka Rasulullah pun bersabda, "begitulah seharusnya sikap seorang mukmin terhadap dunia.[33]

Konsep zuhud yang diartikan demikian, maka akan muncul konsep lain, yakni kefakiran, fakir secara teori dan secara praktis. Yang menjadi permasalahan konsep ini menjadi kebiasaan seseorang, ahirnya kehidupan di dunianya tidak mendapat perhatian darinya. Ada sebuah anggapan apa yang ada di dunia ini tidak penting dan tidak ada harganya sama sekali, sehingga mereka mempraktekkan gaya hidup zuhud yang kental dengan kafakiran, dengan meninggalkan harta bendanya. Bahkan ada keyakinan bahwa untuk bertemu dengan Tuhan seseorang harus berlaku seperti orang fakir.[34]

Haidar Bagir memberikan contoh tentang fakta yang terjadi di anak benua India, ia mengatakan di sana banyak darwis-dasrwis

32 Bagir, 206.

33 Al-Ghazali, Ihya Ulumiddin, trans. oleh Thoha Putra (Semarang, 1957), 20.

34 Bagir, Buku Saku Tasawuf, 106.

yang gaya hidupnya seperti orang fakir. Di dalam otak mereka sudah tertanam pemahaman tentang konsep zuhud yang seperti ini. Menurut pendapat mereka orang yang dapat mencapai kedekatan kepada Tuhan seseorang harus menyibukkan diri dengan cara meminta-minta kepada orang lain, menanam rasa bahwa dirinya di dunia ini tidak mempunyai apa-apa, serta menamai dirinya sebagai orang yang hina. Pendapat ini juga ditunjang dengan alasan jika seseorang bersikap demikian, maka seseorang itu akan semakin berharap kepada Allah.[35]

Terkait terjadinya fenomena di atas, ada beberapa orang yang mengaitkan fenomena itu dengan distorsi ajaran-ajaran Islam tentang zuhud dengan konsep yang ada di dalam agama hindu. Di dalam ajaran agama Hindu terdapat konsep yang dinamakan dengan istilah Samasara, jika diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia berarti "sengsara". Berdasarkan arti kata tersebut, dapat ditafsirkan bahwa di dalam ajaran Hindu ada anjuran kepada seseorang yang sebelum ia kembali kepada Tuhan dan bertemu dengan-Nya, orang itu harus melewati perjalanan hidup yang sengsara melalui berkali-kali reinkarnasi.[36]

Fenomena ini menggugah Haidar Bagir untuk menanyakan ulang tentang bagaimana memahami konsep zuhud yang sesungguhnya. Ia mengakui bahwa zuhud merupakan kunci utama dalam tasawuf, yang ingin ditekankannya pada persoalan zuhud ini yaitu cara memahami tasawuf dengan benar, tidak seperti pemahaman di atas yang malah lari dari kehidupan dunia, meninggalkan apapun yang berkaitan dengan dunia. Istilahnya ia berupaya supaya zuhud dipahami secara benar, yakni harus singkron dengan kehidupan dunia dan kehidupan akhirat.[37]

35 Bagir, 107.

36 Bagir, 107.

37 Bagir, 107.

Mengenai istilah zuhud, secara etimologis berasal dari kata zahada, artinya menahan diri dari hal-hal yang hukumnya mubah. Ajaran zuhud dalam tasawuf mempunyai kronologi, yakni adanya keyakinan bahwa manusia sering menikmati sesuatu yang bersifat duniawi, menganggap hal yang bersifat duniawi hukummnya adalah mubah, sehingga akhirnya seseorang akan tergoda dengan gemerlapnya dunia ini, kemudian menyeret dalam hidup secara berlebihan. Hukum mubah itu yang menjadi landasan para sufi menganjurkan melakukuan ajaran zuhud dengan konsep meninggalkan kehidupan dunia.[38]

Dalam persoalan ini Imam Ghazali dalam karyanya yang berjudul Kimiya Sa'ada memberikan contoh tentang penolakan Sayidina Umar ketika memakai minyak wangi, disebabkan karena terdapat ketakutan jika memakai harum-haruman akan menjerumuskan ke dalam tindakan yang berlebihan, khawatir terlalu mencintai wangi-wangian itu. Ketika seseorang teralalu mencintai sesuatu yang ada di dunia ini, dapat berdampak akan terjadinya penghalang dalam mendekatkan diri kepada Allah. Dengan demikian, daripada terjadi sesuatu yang tidak diinginkan, lebih baik meninggalkan apa-apa yang ada di dunia ini, sebelum dunia menjerumuskannya ke dalam sikap berlebihan.[39]

Pada praktik wara'[40] seperti ini menjadi acuan penolakan kepada kehidupan dunia, tidak ingin menikmati keindahan-keindahan yang terdapat di dunia ini. Menurut Haidar Bagir orang-orang yang bersikap seperti ini dapat dimungkinkan karena apabila seseorang membunuh hal-hal yang bersifat badaniyah berupa keindahan dunia dapat membantu spiritualnya berkembang secara maksimal. Sebab itu orang yang mempunyai keyakinan seperti itu lebih memilih untuk menekan unsur badannya agar tidak muncul

38 Bagir, 107.

39 Al-Ghazali, Kimiya Sa'adah (Jakarta: Zaman, n.d.), 48.

40 Sikap berhati-hati untuk tidak melanggar batas hukum ajaran agama Islam.

dalam permukaan yang menjadi penghalang atas dirinya dengan Tuhannya.[41]

Haidar Bagir menegaskan kembali terkait penafsiran lain yang berbeda pendapat dengan konsep di atas, ia mengatakan bahwa agama Islam tidak pernah menghadapkan aspek duniawi dan badani dengan aspek ukhrawi dan ruhani. Islam tidak mengajarkan untuk mencampur adukkan kedua aspek ini, keduanya mempunyai tempat masing-masing, sehingga tidak perlu membunuh aspek duniawi dan badani, sebab manusia hidup di dunia dan kelak akan hidup di akhirat. Kesejahteraan di akhirat berasal dari tindakan seseorang pada dunianya, serta bagaimana cara menyikapi dunia dalam hidupnya.[42]

Alasan seseorang dianjurkan supaya tidak meninggalkan urusan dunia dan badaniyah terdapat dua alasan: pertama, karena perkembangan ruh membutuhkan kesejahteraan hidup di dunia, baik itu secara fisik maupun secara psikologis. Kedua, apabila kehidupan di dunia disikapi dengan semestinya maka dunia merupakan tempat rekreasi manusia supaya dapat meraih kebahagiaan di akhiratnya. Titik tekan persoalan ini terletak pada alasan yang kedua, supaya manusia merubah cara pandangnya terhadap duniaanya, bahwa dunia bukan sebuah tempat yang harus dihindari, tetapi tempat untuk mengumpulkan kebaikan-kebaikan yang dapat dijadikan sebagai modal dalam kehidupan akhirat..

Haidar Bagir merujuk pada ungkapan Umar al-Suhrawardi yang tertulis dalam karyanya yang berjudul 'Awarif al-Ma'arif, karya yang berisi tentang ciri-ciri seorang sufi. Menurut Haidar Bagir yang tertulis di dalam karya ini merupakan hal yang tepat, sebab terdapat seruan menyeimbangkan antara ajaran zuhud dan sikap penerimaan terhadap hal-hal yang bersifat kesenangan di dunia

41 Bagir, Buku Saku Tasawuf, 107.

42 Bagir, 108.

secara proporsional. Adapun tulisan dalam karya tersebut adalah sebagai berikut:

> *"Seorang faqir atau sufi mesti meninggalkan gagasan tentang kepemilikan duniawi, hidup dalam penuh keserasian dengan saudara-saudaranya. Dermawan dan terus awas mengenai ucapan Nabi Muhammad saw: "berilah siapa saja yang meminta (sedekah), meskipun ia datang naik kuda", ramah dan santun, berwatak pertengahan, selalu menampilkan wajah yang penuh senyum, menerapkan keadilan yang setinggi-tingginya terhadap saudara-saudaranya, memelihara keseimbangan yang pas antara zuhud yang berlebihan dan hidup terlalu enak."*[43]

Berdasarkan pernyataan di atas dapat ditarik penjelasan bahwa sikap zuhud dan sikap hidup di dunia harus dilakukan dengan cara selaras, agar terjadi keseimbangan. Manusia hidup di dunia dianjurkan untuk mengatur porsi di antara keduanya, supaya tidak terjadi adanya sikap yang berlebihan atau berat sebelah. Menjadi seorang manusia harus mempunyai jiwa sosial dan spiritual, pada waktu tertentu manusia menekuni bidang sosialnya dengan bersikap antusias kepada manusia yang lain, pada waktu lainya manusia menekuni dalam bidang spiritualnya untuk berkomunikasi kepada Tuhannya. Kedua aspek ini menjadi landasan seseorang dalam bertasawuf.[44]

Selain ungkapan dari Umar al-Suhrawardi di atas, Haidar Bagir juga merujuk pada kalimat yang diucapkan oleh Nabi Muhammad, yakni dunia merupakan ladang untuk akhirat. Untuk memperkuat ungkapan ini, ia mengutip kalimat dari sahabat nabi yang bernama Ali ibn Abi Thalib, khalifah yang mendapatkan gelar sebagai penghulu orang-orang miskin atau disebut dengan istilah Imam al-Masakin. Dengan gelar ini, hampir semua silsilah pada tarekat-tarekat yang ada di dalam tasawuf bersumber pada Ali ibn

43 Bagir, 108.

44 Bagir, 109.

Abi Thalib. Adapun kalimat yang dikatakan oleh Ali ibn Abi Thalib adalah sebagai berikut:

> *"Sesungguhnya dunia ini adalah rumah kebenaran bagi orang-orang yang menelitinya secara cermat dan mendalam, suatu tempat tinggal yang penuh kedamaian dan kerehatan bagi orang-orang yang memahaminya, dan yang terbaik sebagai lahan bagi orang-orang yang ingin mengumpulkan bekal bagi kehidupan akhirat. Inilah tempat untuk mencari ilmu dan hikmah bagi orang-orang yang ingin meraihnya, tempat beribadah bagi sahabat-sahabat Allah dan bagi para malaikat. Inilah tempat yang di dalamnya para nabi menerima wahyu dari Sang Rabb. Inilah pula tempat bagi para wali Allah untuk menyelenggarakan amal-amal baik dan untuk meraih imbalan yang setimpal: hanya di dunia ini mereka bisa berdagang untuk memperoleh rahmat Allah, dan hanya ketika hidup di sini mereka bisa menukar amal-amal baik mereka dengan surga. Nah, setelah ini semua, masihkah ada yang akan bicara tentang keburukan dunia?"*

Dari pernyataan di atas diuraikan secara gamblang tentang hakekat dunia, bahwa dunia merupakan tempat tinggal yang dapat dijadikan sebagai tempat mencari bekal untuk kehidupan di akhiratnya. Selain itu, dunia juga sebagai tempat untuk mencari ilmu dan hikmah, dengan ilmu manusia dapat mengetahui segala sesuatu dan mempraktekkan sesuai dengan ilmu yang didapatkannya, melakukan amal-amal sholeh, kemudian memberikan manfaat pada hidupnya dengan mendapatkan imbalan dari Tuhan di akhiratnya nanti.

Haidar Bagir banyak menceritakan kisah seorang sufi yang menyeimbangkan antara aspek dunia dan spiritual. Seperti kisahnya Syahdan, ia adalah seorang syaikh yang hidup dengan sederhana, ketika makan ia memakan dengan secukupnya dengan tujuan untuk bertahan hidup saja. Selain sebagai seorang sufi ia bekerja sebagai nelayan, setiap pagi ia memancing ikan, jika sudah mendapatkan ikan banyak, ikan-ikan itu dibelah menjadi dua, yaitu batang tubuh

dan bagian kepala. Pada bagian batang tubuh diberikan kepada tetangganya, sedangkan kepalanya untuk dirinya. Sufi ini dijuluki dengan sebutan Syaikh kepala ikan, sebab ia menyukai kepala ikan.[45]

Pada suatu waktu, salah satu muridnya pergi ke Mursia, bertepatan dengan tempat tinggal guru besar sufi Syaikh tersebut, namanya Syaikh Akbar.[46] Kemudian Syaikh Syahdan menyuruh muridnya untuk mampir ke rumah Syaikh Akbar untuk meminta nasehat untuknya. Setelah itu murid ini pergi dengan membayangkan akan bertemu dengan orang tua, sederhana dan miskin, ternyata imajinasinya itu tidak sesuai dengan kenyataan, murid ini malah melihat rumah besar yang megah, di dalam rumah itu ada banyak pelayan, banyak beragam makanan. Murid ini terheran dengan gaya hidup syaikh Akbar tersebut.[47]

Kemudian murid ini menyampaikan pesan dari Syikh Syahdan, setelah itu Syaikh Akbar mengatakan "Bilang sama dia, jangan terlalu memikirkan dunia." Pernyataan itu tidak dapat diterima logikanya murid tersebut, sebab menurut murid, syaikh Akbar saja hidup mewah, mengapa memberikan nasihat demikian. Kemudian murid menyampaikan kepada Syakih Syahdan, murid itu meminta penjelasan darinya tentang apa maksud dari nasehat tersebut. Guru itu menjawab dengan pernyataan seperti ini:

> *"Syaikh Akbar itu benar, menjalani hidup tasawuf itu bukan berarti harus hidup miskin, yang penting hati kita tidak terikat oleh harta kekayaan yang kita miliki dan tetap terpaut dengan Allah Swt. Bisa jadi orang miskin harta, tapi hatinya terus memikirkan dunia. Saya sendiri ketika makan kepala ikan, masih sering membayangkan bagaimana enaknya makan daging ikan yang sebenarnya?"*[48]

45 Bagir, 113.

46 Syaikh Akbar adalah Muhyiddin Ibn 'Arabi. Seorang sufi besar dan tekenal dalam sejarah perkembangan tasawuf.

47 Bagir, Buku Saku Tasawuf, 113.

48 Bagir, 114.

Menurut Haidar Bagir kisah ini menunjukkan terhadap dua hal, yaitu: pertama, menjadi orang yang kaya belum tentu ia jauh dari kehidupan sufi; kedua, menjadi orang miskin tidak secara otomatis mendekatkannya pada kehidupan sufistik. Dari kedua hal ini, dapat diambil pelajaran bahwa orang yang hidupnya kaya, mempunya uang berlimpah, hartanya banyak tidak dapat diklaim orang itu jauh dari kehidupan sufi, bisa jadi ia seorang sufi sejati yang menyalurkan kekayaannya untuk kehidupan sosialnya dengan tujuan kebahagiaan di akhirat. Sufi ini bersikap proposional dalam menghadapi aspek sosial dan spiritual.

Selain itu, menjadi seorang sufi tidak mesti bergaya hidup miskin, karena gaya hidup miskin tidak menjamin seseorang dapat membersihkan jiwanya dan mendekatkan dirinya dengan kehidupan sufistik. Bisa jadi orang yang miskin, pikirannya condong pada kehidupan dunia, menginginkan mempunyai uang banyak, harta banyak, pekerjaan yang gajinya besar, rumah mewah, makan beragam makanan yang orientasinya untuk memenuhi segala hidupnya sendiri. Jika demikian, maka sama saja dengan menginginkan kemewahan kehidupan dunia.[49]

Haidar bagir juga menyertakan kisah sufi lain, sufi ini menyatakan bahwa "kehidupan tasawuf adalah membiarkan tanganmu sibuk mengurusi dunia dan membiarkan hatimu sibuk mengingat Allah Swt." Berdasarkan pernyataan ini, dapat diambil kesimpulan bahwa jika menekuni ajaran tasawuf, seseorang tetap diharuskan untuk mempedulikan kehidupan dunia dengan menggunakan fisiknya, sedangkan dalam ranah ruhaniah yang sibuk adalah hatinya untuk senantiasa mendekatkan diri kepada Tuhan.[50]

Menurut Haidar Bagir, seorang sufi tidak dianjurkan untuk mengabaikan dunia dan membunuh nafsunya. Yang harus dilakukan sufi adalah mendisiplinkan nafsunya, supaya tidak melakukan

49 Bagir, 115.

50 Bagir, 115.

tindakan yang bertentangan dengan ajaran agama Islam dan logika. Seorang sufi yang benar yaitu tidak menyampakkan dunia dan tidak mengejar dunia, melainkan memahami nilai dan fungsi terhadap segala sesuatu yang ada nampak pada dunia ini, jangan sampai melakukan tindakan yang berlebihan.[51]

Ketika makan, tatacara makannya sesuai dengan kebutuhan yang mendorongnya hidup dengan sehat, makan-makanan bergizi merupakan keharusan, karena untuk kebugaran badan. Menjadi seorang sufi bukan berarti harus tirakat makanan, memakan makanan yang tidak bergizi yang borpotensi berakibat badan menjadi tidak sehat. Malah mereka mempunyai kewajiban untuk merawat badannya agar dapat beraktivitas dengan baik.[52]

Pada waktu yang sama, seorang sufi ditekankan untuk menjaga hatinya, agar bebas dari tuntutan-tuntutan yang bersifat duniawi. Memandang Allah sebagai titik fokusnya, melakukan semua hal diarahkan kepada Allah, seperti makan, tidur dan beraktivitas sehari-harinya. Jadi kisah seorang sufi di atas yang diceritakan oleh Haidar Bagir mengandung nilai untuk menunjukkan pandangan positif terhadap dunia. Sesuai dengan nama tawasuf positif, yakni tasawuf yang mengambil manfaat dari ajaran-ajaran tasawuf yang bersikap seimbang terhadap aspek dunia-fisik dan aspek akhirat-spiritual.

4. Sufi dalam Tasawuf Positif Haidar Bagir

Pandangan Haidar Bagir terhadap istilah sufi dimaknai secara terbuka, lebih bersifat longgar, ia mengartikan seorang sufi yang baik dengan kriteria jika seseorang itu mengutamakan amal-amal yang sholeh. Yang dimaksud dengan amal sholeh dalam hal ini adalah amal-amal atau perbuatan yang bertujuan untuk memperbaiki kualitas kehidupan dan lingkungan sekitar. Peran diri di dalam

51 Bagir, 120.

52 Bagir, 120.

kehidupan sosial menjadi prioritas yang senantiasa harus diterapkan oleh para sufi.

Ditinjau dari aspek sosial, seorang sufi adalah orang yang memberikan keprihatinan kepada kehidupan sosial, mempunyai rasa antusias yang tinggi kepada kaum dhu'afa'[53] dan mustadh'afin.[54] Sufi ini menyadari bahwa ibadah yang dilakukan olehnya tidak mempunyai arti sama sekali apabila sufi tersebut tidak memberikan perhatian kepada mereka dan tidak memberi makan orang miskin. Kepedulian sosial menjadi sikap utama yang harus dibiasakan dalam hidupnya.

Selain itu, seorang sufi yang baik berupaya agar orang lain yang ada di sekitarnya memberikan perhatian kepada orang-orang yang nasibnya belum beruntung, yaitu kaum papa dan orang-orang yang tertindas. Mereka membutuhkan pertolongan dari orang yang nasibnya beruntung untuk mengentaskan nasib ketertindasannya.[55] Oleh karena itu, seorang sufi bertugas untuk memberikan pertolongan kepada mereka, memberantas penindas-penindas yang semena-mena memperlakukan orang, serta mengajak orang lain turut andil dalam mengulurkan tangannya, membantu orang-orang yang haknya dirampas, bahkan menyadarkan para penindas bahwa antara manusia itu saling menebarkan cinta kasih, supaya tidak ada manusia yang superior dan manusia inferior. Dengan demikian, maka kehidupan sosial akan terjalin dengan harmonis.

Terkait hal ini, Haidar Bagir menggunakan dasar dari hadis qudsi, di dalam hadis ini, Allah mengatakan "temuilah Aku di

53 Dhu'afa' orang-orang yang lemah, baik lemah dalam hal keilmuan, kemmapuan dan dari segi ekonomi. Lihat Akhir Akkas, "Pengentasan Dhuafa dan Mustadhafin dalam Konsep Islam" (UIN Alauddin Makassar, 2014).

54 Mustadh'afin yaitu orang-orang yang dilemahkan atau tertindas, pada dasarnya mereka mampu tetapi adanya sebab-sebab tertentu sehingga menjadi lemah.

55 Bagir, Buku Saku Tasawuf, 209.

kalangan dhu'afa".[56] Dari pernyataan ini menegaskan dalam artian perintah yang harus dilakukan kepada orang-orang yang berniat untuk mendekatkan diri kepada Allah. Cara untuk mendekat kepada Allah tidak hanya melalui ritual keagamaan, melainkan dengan cara berkecimpung dengan orang dhu'afa dengan memberikan pertolongan kepada mereka yang mengalami ketidakberdayaan dalam bidang ekonomi dan sosial.

Menurut tasawuf positif, sufi yang benar adalah seseorang yang kondisi badannya sehat dan giat bekerja, mencari uang untuk menafkahi kehidupannya, dan mempunyai harta banyak hasil dari upayanya sendiri. Apa yang dimilikinya ini digunakan secara proporsional, digunakan untuk diri dan keluarganya sekedarnya dan secukupnya, selebihnya dialokasikan kepada orang-orang yang nasibnya belum beruntung, dengan tujuan untuk memberdayakan mereka yang tergolong orang yang lemah, tertindas, dhu'afa dan mustadh'afin.[57]

Terdapat perdebatan terkait persoalan "yang lebih baik", yakni lebih baik mana antara orang fakir yang sabar dengan menerima kemiskinannya dan orang kaya yang bersyukur dengan kekayaannya, sehingga kekayaan yang dimilikinya tersebut digunakan untuk orang-orang fakir. Perdebatan ini ditanggapi secara tegas oleh tasawuf positif. Di dalam pespektif tasawuf positif yang lebik baik adalah orang kaya yang bersyukur dengan menggunakan kekayaannya untuk membantu orang lain yang tergolong tidak mampu.

Sebagai rasa syukur atas kekayaan yang dititipkan Tuhan kepadanya dan manyadari bahwa kekayaan yang melekat pada dirinya itu tidak hanya untuk mencukupi kebutuhan dirinya, tatapi untuk memberdayakan orang-orang yang lemah, agar mereka dapat merasakan nikmatnya hidup seperti yang ia rasakan.

56 Bagir, 209.

57 Bagir, 209.

Memberdayakan orang lemah dalam aspek sosial ekonomi, berarti harus bekerja supaya mempunyai uang banyak, sehingga uang yang didapatkannya itu bisa digunakan untuk mencukupi kebutuhannya dan kebutuhan orang lain.

Orang miskin yang bersabar di dalam hal ini bukan berarti dinilai buruk, sebab kemiskinan bukan sebuah keinginan, kemiskinan adalah nasib seseorang yang belum beruntung dari segi ekonominya, merasa kurang, bahkan tidak mempunyai modal ekonomi yang dapat dijadikan sebagai alat untuk melangsungkan hidup dan bertahan hidup. Orang miskin yang senantiasa bersabar, menerima nasibnya dengan ikhlas dapat disebut sebagai kemuliaan, tetapi kemuliaan bukan berarti menerima kemiskinan tanpa adanya upaya untuk keluar dari zona kemiskinan tersebut, tetapi mengusahakan kemampuan dirinya supaya dapat memperbaiki kondisi ekonominya.

Meskipun orang miskin yang bersabar dikatakan mulia, tetapi tetap saja lebih baik menjadi orang yang mendapatkan karunia dari Allah berupa rizki yang melimpah, supaya dapat membantu kehidupan orang lain.[58] Ketika seseorang tidak mempunyai rizki yang banyak, maka orang itu tidak dapat menolong orang yang tergolong tidak mampu, karena rizki yang dimilikinya hanya cukup untuk kebutuhan dirinya saja. Oleh karena itu, mempunyai uang dan kekayaan dapat dijadikan sebagai modal seorang sufi dalam bertasawuf yang baik.

Seorang sufi yang baik dalam perspektif tasawuf positif kriterianya yaitu orang yang melakukan amal sholeh, tindakan amal sholeh bisa dilakukan dengan semampunya, tidak harus memaksakan diri menanggung kebutuhan orang lain, sedangkan ia sesungguhnya tidak mampu menanggungnya.[59] Sedikit atau banyak membantu meringankan beban orang lain tetap dinilai sebagai amal

58 Bagir, 211.

59 Bagir, 211.

yang sholeh, dengan catatan tindakan yang dilakukan tersebut dilakukan dengan tulus dalam hatinya, bukan karena pamrih agar dapat pujian dari orang di sekitarnya.

Sufi yang bersikap individualis, hanya mementingkan dirinya sendiri dengan menguatkan dzikirnya sepanjang waktu tanpa turut andil dalam mengurus masyarakat di lingkungannya tidak dapat disebut sebagai sufi.[60] Sebab pada tasawuf positif dikatakan sebagai seorang sufi apabila menyeimbangkan antara kehidupan spiritual dan kehidupan sosialnnya, jika yang dipenuhi hanya salah satu kehidupannya, maka orang tersebut tidak bisa disebut sufi yang baik. Kedua kehidupan ini dibangun sebaik mungkin, untuk mendekatkan diri kepada Allah tidak cukup dengan melakukan dzikir, meskipun berdzikir sebanyak-banyaknya, tetap tidak berpengaruh menjadikannya sebagai seorang sufi yang sesungguhnya.

Tempat seorang sufi yang baik tidak seperti pada umumnya, yang berada di masjid-masjid dengan mengenakan pakaian jubah dan sorban, memilih hidup terpisah dari lingkungan sosial, melainkan mungkin tempatnya berada di perusahaan-perusahaan ternama yang gajinya besar. Dengan gaji besar itu, seorang sufi dapat membantu orang-orang yang tidak mampu dengan memberikan uang yang dihasilkannya, mengangkat derajat orang-orang yang tidak mampu itu supaya tidak dianggap rendah oleh masyarakat dan tidak lagi dikucilkan dengan alasan faktor ekonominya rendah.[61]

Di dalam tasawuf positif, tindakan seperti ini merupakan tindakan dari seorang sufi yang baik, ia mampu merangkul orang-orang yang lemah, supaya setara dengan kehidupan manusia pada umumnya.[62] Jika ada orang yang mengaku sufi tetapi ia meminta-minta kepada orang lain dengan alasan perjalanan jauh

60 Bagir, 211.

61 Bagir, 211.

62 Bagir, 211.

dari masjid ke masjid untuk berddzikir itu berarti bukan sufi yang sesungguhnya, tetapi orang yang hanya mengaku sebagai seorang sufi dengan maksud menipu orang lain dengan penampilannya.

Dengan demikian tasawuf positif merupakan tasawuf yang dipahami secara benar, sesuai dengan nilai ajaran Islam. Ditinjau dari istilah positif, dimaksudkan untuk menjelaskan bahwa tasawuf ini merupakan ajaran yang menekankan pada hal-hal yang dianggap sesuai dengan prinsip Islam yang bersifat positif, bernilai kontekstualis, sehingga dapat menjadi tuntunan dalam kehidupan manusia. Islam mengajarkan arti cinta kasih kepada Tuhan dan manusia. Nilai positif ini menjadi spirit dalam tasawuf positif, dengan dasar nilai positif Islam menjadikan tasawuf sebagai jalan untuk menuju kepada Allah dengan cara melakukan amal yang sholeh, yakni peduli dengan aspek sosialnya.[63]

Tasawuf positif pemikiran Haidar Bagir ini mencoba untuk mengkritisi sufi-sufi yang hanya menyibukkan diri untuk melakukan dzikir dan berwirid di masjid-masjid tanpa mempedulikan kehidupan di sekitarnya. Kegiatan sufi seperti ini megakibatkan kemunduran bagi seorang Muslim, sebab mereka menjadi manusia yang antidunia, berupaya menjadi orang miskin dengan meninggalkan harta benda dan jabatannya, menjadi antirasional dengan menekan akalnya agar tidak aktif memikirkan hal-hal yang terjadi dalam lingkungannya, antisains yakni tidak peduli dengan kejadian yang ada di alam ini, dan tidak mau memberdayakan masyarakat yang tidak berdaya.[64]

Pernyataan ini bukan berarti seorang sufi harus menghindari dzikir, justru dzikir tetap dilakukan, tetapi pelaksanaan dzikir tidak serta merta dilakukan setiap waktu yang menyebabkan lupa dengan kehidupan dunianya. Berdzikir mempunyai waktu tersendiri, supaya seorang sufi tetap menjalankan dzikir dan memberikan ruang dan

63 Bagir, 211.

64 Bagir, 212.

waktu untuk kehidupan dunianya. Di dalam hal ini, Haidar Bagir mengacu kepada Rasulullah dan para sahabatnya, yakni di malam hari mereka adalah orang-orang rahib dan di siang hari mereka menjadi seorang pejuang.[65]

Pejuang yang dimaksud dalam tasawuf positif yaitu para pejuang dalam bidang sosial yang bertekad melakukan reformasi. Tujuannya adalah memperbaiki kualitas masyarakatnya yang dianggap kondisinya kurang baik dan memprihatinkan. Haidar Bagir memberikan contoh lagi terkait perjuangannya dalam membela masyarakat dengan dasar pengalaman Rasulullah, yakni berperang guna membela orang-orang yang tertindas dengan cara membebaskan dari ketertindasannya, di dalam bahasa arabnya disebut dengan istilah islah yang artinya melakukan amal-amal yang sholeh. Pernyataan ini dapat dinyatakan bahwa menurut Haidar Bagir seorang sufi yang benar yaitu seseorang reformer sejati, atau orang yang melakukan reformasi untuk kepentingan sosial.[66]

Terkait ajaran tasawuf positif ini Haidar Bagir melakukan penegasan bahwa munculnya pemikiran ini tidak bermaksud untuk dijadikan sebagai kecenderungan terhadap aliran New Age yang populer di negara-negara maju. Ia mengakui bahwa sepintas New Age sebagai manifestasi Barat yang hampir sama dengan tasawuf dalam agama Islam. Namun kenyataannya, aliran ini hanya mengambil dari bagian permukaanya saja, yang seolah-olah hidup secara autentik dengan menerapkan kehidupan keruhanian.

Ditinjau lebih detail, aliran ini justru cenderung pada gaya hidup yang fashionable, bahkan di dalam aliran ini penggunaan rasio yang filosofis tidak dilakukan secara mendalam seperti yang ada pada tasawuf. Selain itu, aliran ini juga tidak berkomitmen dengan akhlak seperti komitmen yang ada di tasawuf baik secara individu atau sosial, bahkan pada ranah hukum, yang di dalam

65 Bagir, 212.

66 Bagir, 212.

Islam disebut sebagai syari'at serta persoalan sosial yang ditekankan pada tasawuf positif tidak ada dalam aliran New Age ini.

Pada bidang spiritual, aliran New Age juga kosong dari Tuhan, sunyi dari kehadiran tuhan dalam dirinya, aliran ini tidak dapat disamakan dengan tasawuf yang ada di dalam Islam, sebab tasawuf merupakan ajaran yang murni semata-mata untuk mendekatkan seseorang dengan Tuhannya, bukan hanya sekedar rekayasa yang mencoba terlihat seperti orang-orang yang suci. Penampilan yang melekat pada mereka dapat dikatakan sebagai gaya pakain saja, artinya mereka bergaya seperti orang-orang yang menekankan pada keruhanian, padahal dari segi hatinya mereka bukan dari golongan spiritualisme.

C. KESIMPULAN

Tasawuf positif pemikiran Haidar merupakan tasawuf yang mengambil manfaat dari ajaran tasawuf, kemudian dipraktekkan dalam kehidupan para sufi. Adapun ajaran pokok dalam tasawuf positif adalah tentang amal sholeh, artinya memberikan manfaat kepada orang lain. Hal ini ditekankan dalam ajaran zuhud perspektif tasawuf positif dengan memaknai ulang tentang kehidupan dunia, bahwa dunia adalah wahana untuk mengumpulkan amalan-amalan yang baik, sehingga seorang sufi tidak diperkenankan untuk menafikan dunianya, melainkan memperhatikannya serta mengontrol supaya tidak hidup secara berlebihan. Seorang sufi berhak bekerja, kaya, hartanya melimpah yang digunakan untuk kebutuhan dirinya beserta kebutuhan orang lain yang membutuhkannya. Di sisi lain, sufi juga tetap menjaga hatinya untuk selalu mendekatkan diri kepada Tuhan, dengan demikian kehidupan dunia dan akhirat berjalan dengan seimbang dan sesuai dengan porsinya. Menurut tasawuf positif sufi yang baik yaitu seseorang yang melakukan amal sholeh, dengan artian menaruh perhatian kepada kaum dhuafa' dan Mustad'afin, mengentaskan orang-orang yang tertindas dari ketertindasannya, menolong orang yang lemah, serta mengajak

orang lain turut andil dalam memberantas problem sosial seperti ini.

DAFTAR PUSTAKA

Al-Ghazali. Kimiya Sa'adah. Jakarta: Zaman, t.t.

_____, Ihya Ulumuddin. Thoha Putra, Semarang, 1957.

Anam, Nurul. Sayyidah Syaikhotin, Hasym As'ari. "Tasawuf Transformasi di Indonesia, Al-Mada: Jurnal Agama. Vol. 2 No. 2, 2019.

Bagir, Haidar. Semesta Cinta: Pengantar Kepada Pemikiran Ibn Arabi. Bandung: Mizan, 2015.

_____, Risalah Cinta dan Kebahagiaan. Bandung: Mizan, 2012.

_____, Mengenal Tasawuf. Bandung: Noura, 2019.

_____, Mengenal Filsafat Islam. Bandung: Mizan, 2005.

_____, Buku Saku Tasawuf. Bandung: Mizan, 2005.

Faruq, Umar. "Pemikiran Mistisisme Annemarie Schimmel". Ulul Albab: Jurnal Studi Islam. Vol. 13, No.2, 2012.

Https://www. Mizan.Com, "Mengenal Lebih Dekat Haidar Bagir."

Ulya. "Tasawuf dan Tarekat: Komparasi dan Relasi, Esoterik. Vol, 1 No. 1 Januari-juni 2015.

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
RADEN MAS SAID
SURAKARTA

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
RADEN MAS SAID
SURAKARTA

TASAWUF DAN FILSAFAT NUSANTARA

ISBN 978-623-5752-00-6